

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



## **TESIS DOCTORAL**

Capitalismo y desaparición del mundo. Un diálogo (abierto) con Hannah Arendt

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Laura Linares Abadía

DIRECTOR

Pablo López Álvarez

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Capitalismo y desaparición del mundo. Un diálogo (abierto) con  
Hannah Arendt**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Laura Linares Abadía**

**Director**

**Pablo López Álvarez**

**Madrid, 2020**

**© Laura Linares Abadía, 2020.**

Universidad Complutense de Madrid



Facultad de Filosofía  
Programa de Doctorado en Filosofía

Laura Linares Abadía

# **Capitalismo y desaparición del mundo. Un diálogo (abierto) con Hannah Arendt**

Tesis dirigida por Pablo López Álvarez





*A Blanca y Miguel, mis padres*

*A Juan*



*El mundo yace entre las personas y este estar en el medio es hoy objeto de la mayor preocupación y del trastorno más obvio en todos los países del globo.*

Hannah Arendt





## Agradecimientos

Han sido muchas las personas que me han acompañado en esta etapa de mi vida y que de forma directa o indirecta han colaborado a que una mera idea se haya transformado en esta tesis. Entre todas esas personas que han sido tan importantes para mí a lo largo de este proyecto quiero agradecer especialmente:

A Blanca y a Miguel, mis padres, por su apoyo incondicional y su confianza, no solo en este proyecto, sino en todos los proyectos que he emprendido a lo largo de mi vida. Todo su apoyo, su interés y su amor no pueden acotarse a este trabajo al igual que mi agradecimiento.

A mi compañero y amigo el pintor Juan Casbas. No puede agradecerse en estas pocas líneas toda la ayuda, la comprensión, la paciencia y el apoyo que me ha dado a lo largo de todos estos años. Muchas han sido las horas de discusión de las ideas que finalmente se recogen aquí, discusiones que me han aportado muchas claves para el enfoque y el desarrollo de este trabajo. De él he aprendido a ser paciente y a comprender que llevar adelante proyectos a largo plazo requiere de mucha constancia, dedicación, esfuerzo y tenacidad como también sucede en la pintura. Si ha habido alguien que ha atravesado conmigo de la manera más cercana que existe este proyecto, con sus alegrías y con sus dificultades, ha sido Juan. Le estoy profundamente agradecida por ello.

A mi director de tesis Pablo López Álvarez quiero agradecerle su comprensión, su dedicación, sus ánimos y todo el trabajo que ha volcado en esta investigación. Sus valoraciones, sus correcciones y sus sugerencias han sido clave en mi proceso de aprendizaje y han hecho posible que este estudio finalmente viese la luz. También quiero agradecerle la libertad que me ha dado a la hora de investigar y de escribir esta tesis, así como por la confianza que ha depositado en este proyecto desde el inicio.

Quiero agradecer también a Marco Díaz Marsá, profesor con el que inicié esta etapa investigadora, por sus aportaciones teóricas y sus recomendaciones bibliográficas, que han sido clave en el desarrollo posterior de este estudio, así como por el tiempo y el trabajo invertido en mi proyecto.

A mi hermana Gema y a mis amigos y amigas por sus ánimos, su apoyo y su compañía en momentos de incertidumbre y dudas. Agradecerles su paciencia y comprensión durante estos años de duro trabajo que ha impedido que pudiésemos

compartir más tiempo del que nos habría gustado. De entre mis amistades, quiero mencionar especialmente a Loreto, a Pepe, a Dunia, a Blanca y a Ana porque han sido un apoyo muy importante para mí.

A Rabea por su apoyo y su ayuda, especialmente con la corrección del resumen en inglés.

Finalmente, a mis profesores y profesoras de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y de la Universidad de Granada, en la que cursé mi beca Séneca, por haberme guiado en mis primeros años como estudiante de filosofía. Quiero agradecer especialmente su labor a José Luis Pardo, a Ramón Rodríguez, a Ángeles Perona, a Carlos Fernández Liria, a Jesús Muga y a Juan Antonio Estrada, de los que he aprendido a amar el bello, aunque complejo, camino de la filosofía.

## Índice

### Capitalismo y desaparición del mundo. Un diálogo (abierto) con Hannah Arendt

Listado de abreviaturas .....	15
-------------------------------	----

#### Introducción. El capitalismo como extensión del desierto

Hipótesis de investigación, motivación y marco teórico.....	17
Estructura de nuestra investigación .....	26

#### Primera parte. Del mundo y su desaparición en el pensamiento de Hannah Arendt

##### Capítulo I. Cartografiando la noción de *mundo* en Hannah Arendt

1.1. Líneas que trazan la noción de <i>mundo</i> . Marco teórico de nuestra hipótesis .....	40
1.2. La condición de apátrida de Hannah Arendt.....	47
1.3. La noción arendtiana de <i>desaparición del mundo</i> . Una aproximación .....	50
1.4. El análisis de la acumulación capitalista en la obra de Arendt.....	53

##### Capítulo II. El mundo como artificio entre los seres humanos

2.1. El mundo natural ( <i>Earth</i> ) no es el mundo ( <i>World</i> ) .....	62
2.2. Mundo, condición humana y <i>vita activa</i> .....	68
2.2.1. La naturaleza humana no es la condición humana .....	68
2.2.2. Condición humana y <i>vita activa</i> .....	71
2.2.3. <i>Work</i> y <i>labor</i> : una aclaración terminológica.....	73
2.2.4. <i>Vita activa</i> y mundo.....	78
2.3. El mundo material de objetos estables .....	80

##### Capítulo III. El mundo inmaterial de los asuntos humanos: el espacio político

3.1. La pluralidad: <i>conditio sine qua non</i> del mundo.....	96
3.2. La condición de publicidad del mundo y el espacio público.....	101
3.3. La especificidad de la acción política .....	103
3.4. Acción política: Entre el <i>agón</i> y la deliberación .....	117
3.5. <i>Actuar por actuar</i> : una aclaración a una interpretación inadecuada .....	130

## **Capítulo IV. El diagnóstico de la desaparición del mundo**

4.1. Espacio público y libertad, espacio privado y necesidad .....	135
4.1.1. La libertad como praxis de la acción .....	135
4.1.2. Libertad y necesidad. La exclusión de la vida del espacio político .....	141
4.1.3. Libertad y propiedad: El problemático pasaporte hacia la ciudadanía .....	145
4.2. La crítica de la modernidad .....	149
4.2.1. El fenómeno de la desaparición del mundo .....	149
4.2.2. La emergencia de lo social .....	154
4.3. Lo social como espacio de relaciones económicas .....	158
4.3.1. La ciencia, la Revolución industrial y el triunfo del <i>homo faber</i> .....	159
4.3.2. Desposesión, imperialismo y valor de cambio: el triunfo de la labor.....	162
4.4. La sociedad de masas: consecuencias humanas de la alienación del mundo .....	167

## **Capítulo V. Ciertas tensiones internas: Lo social y lo privado, ¿dominios políticos?**

5.1. “ <i>Lo social no es político</i> ”. En busca de un ejemplo .....	176
5.2. Silencio social. Política sin objeto .....	187
5.3. Lo social como conquista política. El ejemplo de las mujeres .....	199

## **Interludio .....**

207

## **Segunda parte. Capitalismo y desaparición del mundo**

### **Capítulo VI. Presentación de la segunda parte. Capitalismo y no mundo**

6.1. Introducción .....	217
6.2. Marco teórico del capitalismo: Karl Marx y la <i>ley</i> del capital .....	225

### **Capítulo VII. Lógica del capital y triunfo de la labor**

7.1 De la identidad entre la lógica del capital y el metabolismo de la labor .....	232
7.2. La modernidad en general, el capitalismo en particular.....	238
7.2.1. Las emergentes relaciones económicas modernas son las capitalistas .....	238
7.2.2. El triunfo de la labor.....	240
7.2.2.1. Labor y productividad .....	241
7.2.2.2. Arendt y Marx: Fuerza de trabajo y poder de la labor .....	242
7.2.2.3. El laborante produce plusvalía.....	249
7.3. Reflexiones finales: no mundo y sociedad de masas .....	252
7.4. De la sociedad de masas a la sociedad de empresa. Un breve apunte .....	254

## **Capítulo VIII. Alienación del interior mundano y *acumulación originaria***

8.1. El carácter no privativo del espacio privado: la propiedad .....	260
8.2. <i>Acumulación originaria</i> : el hecho histórico de la desposesión en Inglaterra .....	268
8.2.1. Marx y Arendt: <i>acumulación originaria</i> y desposesión en la modernidad.....	268
8.2.2. Límites temporales de los <i>enclosures</i> .....	272
8.2.3. La Inglaterra rural feudal: regímenes de tenencia y tierras comunales .....	278
8.2.4. <i>Enclosures</i> y alienación del interior mundano .....	290
8.3. El caso de las colonias .....	302
8.4. La destrucción capitalista de todo fundamento de la propiedad.....	306
8.5. Desposesión capitalista contemporánea. Un breve apunte.....	313
8.6. La expropiación capitalista destruye el mundo. Reflexiones finales.....	315

## **Capítulo IX. Mercancías y consumo: la quiebra de la estabilidad del mundo**

9.1. Mercancías y consumibles: otra vía de diálogo entre Arendt y Marx .....	322
9.2. “ <i>Oro parece, plátano es</i> ” o del devenir mercancía de los objetos .....	326
9.3. La sociedad de consumo y la aniquilación de la estabilidad material .....	336
9.4. Reflexiones finales. Las consecuencias humanas de la pérdida de estabilidad .....	345

## **Capítulo X. La organización espacial circulatoria. Un guiño al capital**

10.1. La circulación, un imperativo de la lógica del capital.....	351
10.2. Espacios circulatorios: el ejemplo de París.....	365
10.3. El mercado .....	372
10.4. Los desahucios: el coste de la remodelación .....	379
10.5. Remodelación espacial y desaparición del mundo.....	384

## **Conclusiones. De la imposibilidad del mundo si el capitalismo rige.....**

<b>Resumen.....</b>	<b>403</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>406</b>
<b>Índice de ilustraciones.....</b>	<b>409</b>
<b>Fuentes de las ilustraciones .....</b>	<b>411</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>415</b>



## Listado de abreviaturas

Presentamos el listado de abreviaturas de las obras citadas con más frecuencia en este trabajo, todas ellas corresponden a obras de Hannah Arendt a excepción de las últimas, que hacen referencia a *El capital* de Karl Marx. Las referencias de estas obras se encuentran en la bibliografía.

AA: “Arendt sobre Arendt”

CH: *La condición humana*.

CP: “Comprensión y política”.

CR: *Crisis de la república*.

DF: *Diario filosófico*.

EJ: *Eichmann en Jerusalén*.

EJU: *Escritos judíos*.

EPF: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*.

HC: *The Human Condition*.

HTO: *Hombres en tiempos de oscuridad*.

HA: *De la historia a la acción*.

LTA: “Labor, trabajo y acción. Una conferencia”.

MX: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*.

OT: *Los orígenes del totalitarismo*.

PP: *La promesa de la política*.

QFE: *¿Qué es la filosofía de la existencia?*

QLM: “¿Qué queda? Queda la lengua materna”

QP: *¿Qué es la política?*

RJ: *Responsabilidad y juicio*.

RV: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*.

SR: *Sobre la revolución*.

SV: *Sobre la violencia*.

VM: *Verdad y mentira en la política*.

VE: *La vida del espíritu*.

CAP: *El capital*. En esta última obra utilizaremos además números romanos para señalar primero el tomo y segundo el libro que estamos citando. Un ejemplo: *El capital* Tomo I, Libro I: CAP I, I.





## Introducción

### El capitalismo como extensión del desierto

*Precisamente porque sufrimos bajo las condiciones del desierto somos aún humanos y estamos aún intactos; el peligro consiste en que nos convirtamos en verdaderos habitantes del desierto y nos sintamos cómodos en él.*

Hannah Arendt, *Del desierto y los oasis*

### Hipótesis de investigación, motivación y marco teórico

La presente investigación nació motivada por una fuerte inconformidad e incomodidad existencial que surgía de habitar en un presente marcado por el individualismo, la competitividad, el consumo, la rentabilidad, el utilitarismo, el riesgo del trabajo asalariado o del trabajo autónomo, la precariedad, la flexibilidad, la incertidumbre y el desinterés por lo político. Tratar de comprender el telón de fondo sobre el que se sostenían estas condiciones que marcaban en gran medida mi existencia y causaban en mí un gran malestar fue lo que desde el inicio motivó que en mi investigación se plantease el orden social y económico capitalista como objeto central de estudio.

Decidido el objetivo principal de este trabajo, el primer problema que se nos presentó fue cómo delimitarlo, desde dónde hacer una lectura de un tema tan amplio y tan analizado como es el capitalismo. En mis estudios universitarios me había acercado a una amplia gama de pensadores interesantísimos que trataban esta cuestión. De entre ellos, por los que más afinidad sentía y más interés mostraba eran Michel Foucault y Karl Marx.

De Foucault me interesó el problema del poder y el análisis de la gubernamentalidad liberal y neoliberal que el pensador de Poitiers exponía fundamentalmente en sus cursos en el Collège de France de 1977-78 y 1978-79, titulados *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica* respectivamente. También había leído a Marx y había asistido a las clases de Carlos Fernández Liria y de Monserrat Galcerán en mi época de estudiante, clases que me ayudaron a aclarar muchas de mis preguntas acerca de la naturaleza del capitalismo. A partir de esta época, los estudios de Marx empezaron a ser para mí esenciales si de lo

que se trataba era de entender algo mejor la organización social, económica y política que emanaban de la lógica del capital.

La primera decisión fue abordar la cuestión del capitalismo a partir de estos dos autores. Sin embargo, por una casualidad, como casi todo lo que sucede en mi vida, por recomendación del profesor Marco Díaz Marsá, que dirigió mi tesis en los primeros años de investigación, empecé a leer *La condición humana* de Hannah Arendt. Apenas conocía a Arendt, no había leído nada de ella y tampoco la había estudiado en la universidad, pero a partir de esta lectura el problema de la delimitación, así como la construcción de una hipótesis de trabajo, empezó a tomar forma.

Desde ese momento, el concepto arendtiano de *mundo* se presentó como una herramienta conceptual fundamental que me permitía pensar todo aquello que me preocupaba profundamente. En su obra, Arendt diagnosticaba como condiciones que yacían en las raíces del totalitarismo elementos que a mi modo de ver tenían una vigencia alarmante y daban respuesta a mi malestar: el individualismo, la soledad, el filisteísmo y su exaltación de la vida privada, el hiperconsumismo, la realidad inestable y móvil en la que estamos imbricados, el deseo de acumulación de ganancia, así como el sentimiento de hastío y desinterés por lo político que promovían la ruptura de los vínculos comunitarios entre los seres humanos.

Así fue como el interés por Hannah Arendt fue creciendo a la par que se perfilaba la hipótesis principal de esta investigación: que el capitalismo implica la *desaparición del mundo*, entendiendo por mundo el sentido que este término tiene en la obra de Arendt. Este es el marco teórico desde el que llevamos a cabo nuestra lectura del capitalismo, lo que aleja a nuestra investigación de ser una crítica general del mismo. En este sentido podría afirmarse que haremos una lectura en clave arendtiana del fenómeno del capitalismo a partir de las categorías de *mundo* y *desaparición del mundo*.

Empero, a pesar de la importancia central que tiene el pensamiento arendtiano en nuestra hipótesis, esta tesis *no es una tesis sobre el pensamiento de Hannah Arendt*. Más bien, lo que tratamos de iluminar es un problema contemporáneo que puede resumirse en la idea de que el capitalismo, dada su lógica, supone una amenaza para la existencia *humana*. Donde se alza el mundo no puede existir el capitalismo y viceversa. Mundo y capital se excluyen. Esta es la hipótesis central de esta investigación.

Por situar nuestro marco teórico principal, por *mundo* entendemos con Hannah Arendt un espacio *no natural* que depende de los seres humanos para existir y que se

sitúa siempre *entre* estos. Por tanto, el mundo nunca será entendido como un espacio natural, dado al margen de la pluralidad y de los vínculos entre seres humanos. El mundo es para la autora, primero, un espacio material que surge a partir de los objetos producidos mediante la actividad del trabajo y que se caracterizaría con el atributo de la estabilidad. Y, segundo, un espacio inmaterial que se crea en el ejercicio mismo de la acción política, la cual se fundamenta en el diálogo público y plural. Este espacio inmaterial es el espacio político, al que solo puede dar vida una ciudadanía activa. Mantener vivo el mundo significa habitar en un espacio estable, objetivo y seguro, así como ser ciudadano de una comunidad política basada en la participación.

Estos planteamientos son fundamentales para nuestra lectura del capitalismo. Sin embargo, el aspecto más relevante para nuestra hipótesis, dentro de la contextualización arendtiana de mundo, es que en este espacio los seres humanos despliegan su condición *humana*, por lo que cualquier fenómeno que suponga una amenaza para el mundo estaría amenazando la posibilidad misma de constituirnos bajo el atributo de la *humanidad*. Si no pudiésemos ser específicamente humanos nos reduciríamos a una condición animal que estaría condenando a la humanidad a existir bajo un estadio de barbarie. Si recogemos esta argumentación y la ponemos en relación con nuestra hipótesis principal, que el capitalismo destruye el mundo, a lo que se apunta en primer término es a que el capitalismo es una amenaza a la existencia propiamente *humana* y que bajo este orden sería imposible construir un proyecto civilizatorio.

Como aclaración terminológica, el uso que hacemos del término *capitalismo* de forma sustantiva responde simplemente a una forma de economizar en la escritura y de englobar en una sola palabra un fenómeno mucho más amplio. En ningún caso por capitalismo estamos entendiendo un universal o una entidad eterna e inmutable. Por el contrario, comprendemos una serie de acontecimientos históricos, de relaciones, de prácticas y condiciones materiales inmanentes y concretas que se organizan en torno a una novedosa motivación que surge en la modernidad: acumular riqueza de forma ilimitada.

Dada la naturaleza de nuestra hipótesis, ha sido necesario abrir dos líneas de investigación que conformen esta estructura. Por un lado, el análisis sistemático de la categoría de *mundo*, así como de las condiciones que gestan su alienación según lo expuesto por Hannah Arendt en su obra. Y, por otro, el examen de la lógica del capital y la sociedad capitalista basándonos en los estudios de Karl Marx que encontramos fundamentalmente en su obra *El capital*. El que la noción arendtiana de *mundo* sea el

marco regulador de la crítica del capitalismo implica que llevemos a cabo una lectura de *El capital* de Marx, obra de referencia, en clave arendtiana.

Aunque no vamos a realizar un estudio sistemático de la relación entre el pensamiento de Arendt y la obra de Marx, encontramos que en la obra de la autora Marx aparece de una forma constante, sobre todo en las primeras obras, de 1950 a 1965. La figura de Marx en la lectura de Arendt es una figura polémica, ya que fundamentalmente es nombrado siempre con motivo de crítica y con una clara intención de distanciamiento por parte de la autora. Arendt conocía la obra de Marx, pues en 1950, coincidiendo con *Los orígenes del totalitarismo* (1951), la pensadora judía trató de preparar una obra dedicada al estudio de los elementos totalitarios en el marxismo, obra becada por la fundación Guggenheim, pero que finalmente nunca vio la luz<sup>1</sup>. Sin embargo, estos estudios le servirán a Arendt en la construcción de sus obras más importantes como por ejemplo *La condición humana*, *Entre el pasado y el futuro* y *Sobre la revolución*, obras que coinciden con esa primera etapa de su pensamiento que hemos mencionado.

Dentro de la crítica de Arendt a Marx recogeremos solo aquellos aspectos que nos interesa poner de relevancia a la luz de nuestra hipótesis. En concreto, solo analizaremos la crítica de Arendt a la noción de *trabajo* de Marx. Sin embargo, si señalamos que Arendt a lo largo de su obra establece una crítica y trata de distanciarse de este autor, lo hacemos porque consideramos que a pesar de esa distancia que Arendt quiere establecer son muchos los aspectos en los que se hace posible un diálogo y una comunión entre ambos. La diferenciación entre trabajo abstracto y trabajo concreto en relación a trabajo y labor, la distinción entre valor de uso y de cambio con respecto a la diferencia entre las cosas y los consumibles, la comprensión del triunfo de la labor a partir de su productividad o la cercanía entre la noción de fuerza de trabajo y poder de la labor son algunos de los puntos principales en los que ambos pensamientos, y muy a pesar de la crítica de Arendt, están muy cerca. Respecto a estas cuestiones estableceremos el diálogo entre Arendt y Marx a fin de acercar, articular y enriquecer ambas perspectivas.

No obstante, más que comprender las relaciones entre Arendt y Marx, lo que nos proponemos es entender el capitalismo a partir de lo propuesto por Marx, pero bajo una

---

<sup>1</sup> Los apuntes de Arendt en relación a este estudio pueden encontrarse en la compilación de Jerome Kohn titulada *La promesa de la política*, así como en la obra de Arendt titulada *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*.

lectura que se articula en el marco de las categorías arendtianas de *mundo* y *desaparición del mundo*, como señalamos anteriormente. Este enfoque va a implicar dos cosas. En primer lugar, una interpretación y crítica del capitalismo que al partir de un lugar que no es frecuente permitirá ampliar los horizontes y límites de tal crítica. Y, en segundo lugar, se logrará actualizar, ampliar y complementar las categorías principales de la teoría política de Hannah Arendt.

En relación a la primera línea de investigación que estructura nuestra hipótesis, el estudio sistemático del concepto de mundo en la obra de Arendt, nos hemos visto obligados a trabajar todas sus obras, artículos, seminarios y conferencias, dado que la cuestión del mundo no es un problema que pueda acotarse a ciertos textos, sino que, por el contrario, es una cuestión que atraviesa toda su obra. El mundo es el telón de fondo en el que se sostienen los planteamientos fundamentales del pensamiento arendtiano: la caracterización de las actividades humanas que componen la vida activa, su noción de *espacio público*, la crítica del emerger de lo social y del triunfo del *animal laborans* o su forma de entender el espacio político perderían el sentido si no tomamos como referencia el mundo. Lo mismo ocurre a la inversa: el mundo no puede pensarse sin quedar vinculado a estas cuestiones. Desde nuestra lectura, el concepto de *mundo* se vincula con todas las obras de Arendt porque hace la función de columna vertebral en la que se ordenan y se vinculan el resto de planteamientos; el horizonte principal de su teoría política es para nosotros el restablecer y salvaguardar el mundo.

Si bien todas las obras de Arendt tienen relevancia en el estudio de la noción de *mundo* y de las condiciones que provocan su alienación, no en todas se explica esta cuestión con la misma amplitud. Entre las que han sido más fundamentales para nuestro trabajo cabe destacar: *Los orígenes del totalitarismo* (1951); *La condición humana* (1958); la compilación de artículos que se recogen en la obra titulada *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*; *Sobre la revolución* (1963); la compilación titulada *De la historia a la acción*, fundamentalmente las conferencias que han sido transcritas y tituladas como “Arendt sobre Arendt” (1972) o “Labor, Trabajo, acción. Una conferencia” (1957); la compilación póstuma que lleva por título *¿Qué es la política?* (1993), así como los artículos “Desobediencia civil” (1970), “Little Rock” (1957, pero publicado por la revista *Dissent* en 1959) y “200 años de la revolución americana” (1975) –todos ellos incluidos en la compilación de Fina Birulés que se titula *Hannah Arendt: Tiempos presentes*–, “Pensamientos sobre política y revolución”, texto en el que se transcribe la entrevista con el escritor Adalberto Reif en 1970, y “La crisis en

la cultura: su significado político y social” (1960). Dos últimos textos fundamentales han sido también “Del desierto y los oasis” (conclusión del curso que Arendt impartió en Berkeley en la primavera de 1955 titulado “La historia de la teoría política”) y la entrevista con Günter Gaus para la televisión alemana ZDF en 1964 transcrita como “¿Qué queda? Queda la lengua materna”.

Aunque la obra de Arendt ha sido leída e interpretada teniendo en cuenta el horizonte principal sobre el que esta se gesta, el totalitarismo, desde nuestra lectura de su obra, y a la luz de nuestra hipótesis, en sus estudios de los orígenes del totalitarismo podemos encontrar un análisis de los elementos que dieron lugar al capitalismo que coincidiría con las condiciones que comenzaron a socavar a partir de la modernidad los cimientos del mundo.

Desde nuestra interpretación, es posible hacer una lectura crítica del capitalismo a partir de la obra de Arendt porque consideramos que esta problemática está recogida en ella. Dentro de las obras en las que mejor podemos ver esta cuestión y en las que la autora alude directamente al capital estarían *Los orígenes del totalitarismo*, en especial en la segunda parte de esta obra, dedicada al estudio del imperialismo, y concretamente en el capítulo quinto titulado “La emancipación política de la burguesía”; el último capítulo de *La condición humana*; y los artículos “200 años de la revolución”, “La crisis en la cultura: su significado político y social” y “Pensamientos sobre política y revolución”. En estos textos Arendt apunta al capitalismo como forma de socavar los cimientos del mundo: primero, por la expropiación que permite la acumulación de capital, segundo, por el triunfo de la burguesía y las políticas imperialistas que pusieron el gobierno al servicio de esa acumulación ilimitada de capital y, por último, por el establecimiento de una sociedad de consumo que aniquilaría la estabilidad de los objetos.

Sin embargo, consideramos que la lectura del capitalismo en la obra de Arendt no se reduce a estos textos, si bien son los únicos en los que la autora apunta directamente a aspectos centrales de la lógica del capitalismo. Desde nuestra interpretación, los elementos principales de su diagnóstico de la desaparición del mundo coincidirían con los elementos que hicieron posible la aparición de una novedosa economía capitalista también en el periodo histórico que Arendt señala, la modernidad.

Aunque nuestra intención principal no es analizar la identidad entre los elementos que conforman la desaparición del mundo dentro del diagnóstico arendtiano

y los elementos que desataron la economía capitalista<sup>2</sup>, en la demostración de nuestra hipótesis este punto queda implícito. Si esto es así, se demostraría que en los orígenes del totalitarismo lo que nos encontramos es el capitalismo. Sin embargo, cabe señalar también que nuestro objetivo principal tampoco es vincular el capitalismo con el totalitarismo, sino que se trata de comprender el orden del capitalismo como destructor del mundo.

Dentro de la crítica arendtiana de la desaparición del mundo emplearemos como base de nuestra lectura posterior todos los elementos que la autora señala: el consumo, el triunfo del *animal laborans*, la expropiación a partir de la Reforma, la emergencia de la sociedad de masas o la irrupción de lo social en el espacio político. Sin embargo, nos alejaremos de la autora en diversos planteamientos con los que estamos en profundo desacuerdo, lo que implicará que sobre ellos no se fundamentará nuestra hipótesis.

El primero de los argumentos de Arendt que rechazaremos está en relación con la crítica de lo social, entendiendo por *social* un proceso en el que las cuestiones privadas ocupan el discurso y la acción política a partir de la modernidad. El ejemplo de una cuestión social es expuesto por Arendt en *Sobre la revolución*, cuando hace alusión al hambre que movió a los revolucionarios franceses. Estamos completamente en desacuerdo con la postura arendtiana que afirma que las cuestiones sociales deben quedar al margen del espacio público y de la política. Aceptar esta premisa, negarle a las cuestiones privadas, como por ejemplo la violencia intrafamiliar o la violencia de género, el acceso al discurso político, implicaría hacer de lo político un espacio elitista y cerrado que permitiría perpetuar dominaciones históricas que tienen lugar en el ámbito privado. Suponer la separación entre lo privado y lo público en este sentido que hemos indicado es negar que nuevos discursos y agentes políticos ocupen el espacio público y denuncien su situación de desigualdad. Por tanto, la separación entre espacio público-político y espacio privado-social, a pesar de ser central dentro del planteamiento arendtiano de mundo, no formará parte de la argumentación en la que se apoya nuestra hipótesis.

Un segundo argumento que nos lleva a distanciarnos de la autora está en

---

<sup>2</sup> La emergencia de un fenómeno histórico como el capitalismo no puede explicarse atendiendo a los pocos elementos que señalamos en este trabajo. Somos conscientes de que su gestación es bastante más compleja y amplia que lo que aquí aparece. No obstante, si hemos elegido determinados elementos sobre los que analizaremos el capitalismo lo hemos hecho atendiendo a las partes fundamentales que para Arendt dieron lugar a la desaparición del mundo en la modernidad. Este es justamente uno de los motivos por el que la teoría arendtiana funciona como marco teórico con el que analizar y acotar el fenómeno del capitalismo.



relación con la afirmación de que sin propiedad no se puede ser libre, es decir, no se puede actuar políticamente. Este postulado lleva implícito suponer que solo los propietarios son ciudadanos. No estamos de acuerdo con que los laborantes, los obreros, los proletarios o todas las personas desposeídas a lo largo de la historia no tengan el derecho a ser ciudadanos, es decir, a tener una palabra política dentro del espacio público común. Atendiendo a la propia definición arendtiana de acción política, todo ser humano tiene la capacidad de ejercer el diálogo público en concierto con otros seres humanos, y en tanto que se preste a tal ejercicio estaría actuando políticamente, lo que implicaría automáticamente poseer la condición de ciudadanía. A la luz de esta argumentación, el postulado arendtiano que excluye a los no propietarios del terreno de la libertad y, por ende, de la ciudadanía, quedará también al margen del cuerpo argumental sobre el que se sostiene nuestra hipótesis.

No hemos encontrado muchos estudios externos que apunten en la dirección de nuestra tesis. Dentro de los que hemos trabajado, el más destacable es el trabajo de Santiago Alba Rico, fundamentalmente sus obras *La ciudad intangible* y *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*. En estos escritos, Alba Rico pone en juego la relación entre capitalismo y mundo, entre Marx y Arendt, en el sentido en el que nosotros estamos articulando en esta investigación. Sin embargo, el autor no recorre todos los aspectos por el que el capitalismo destruye el mundo, es decir, no hace un estudio sistemático de esta cuestión tal como hacemos nosotros aquí. En todo caso, mantendremos la misma conclusión: que el capitalismo es una amenaza de la condición humana. La diferencia fundamental con nuestro trabajo es que nosotros no postularemos un único sentido, sino cinco sentidos específicos por los que el capitalismo supone la destrucción del mundo. El aspecto que encontramos en la obra de Alba Rico, y que también nosotros analizaremos, está en relación con la necesidad de consumo del capitalismo, que acaba destruyendo la estabilidad del mundo bajo lo que identifica este pensador como una *dialéctica del hambre*.

Otros autores significativos en la línea que nosotros hemos abierto, aunque es reseñable que solo hemos podido tener acceso a algunos artículos y no a libros u obras más amplias, son el profesor de ciencias políticas de la universidad de Singapur Onor Ulas Ince<sup>3</sup> y Alfonso Ballesteros<sup>4</sup>, profesor de la Universidad de A Coruña. Al igual que

---

<sup>3</sup> Ulas Ince, O., "Bringing the Economy Back In: Hannah Arendt, Karl Marx, and the Politics of Capitalism", *The Journal of Politics*, Vol. 78, nº 2, 2016, pp. 441-426.

ocurría con Alba Rico, ambos autores restringen su análisis de esta cuestión a un único aspecto. En este caso, a la relación entre el fenómeno de la *acumulación originaria* marxiana y alienación del mundo arendtiana. Por último, cabe señalar el trabajo de Agustín Palomar Torralbo<sup>5</sup>, aunque, como sucedía en las fuentes anteriores, en este caso el único punto que se tratará es el de las relaciones económicas como forma de destrucción del mundo. Por ende, desde los textos a los que hemos podido acceder y desde el universo discursivo que nosotros conocemos, no hemos encontrado ningún estudio sistemático entre los elementos que constituyen la desaparición arendtiana del mundo y el capitalismo.

Aunque no es nuestra intención adelantar aquí conclusiones, es necesario señalar que la desaparición del mundo que se opera con el capitalismo apunta a cinco aspectos heterogéneos<sup>6</sup>. Esta multiplicidad nos ha enfrentado a un problema: que en cada uno de ellos se desarrolla una problemática específica. Ante esta dificultad, y con el deseo de poder ofrecer una lectura lo más amplia posible de cada elemento, lo que en un inicio se planteaba como un diálogo entre Arendt y Marx se ha acabado convirtiendo en un diálogo (*abierto*) con Hannah Arendt, porque sus análisis entrarán en comunicación con los de otros autores. De ahí la segunda parte del título de nuestra tesis. Entre esos interlocutores más significativos que iluminan la argumentación de nuestra hipótesis, podemos señalar a Seyla Benhabib, David Harvey, John Locke, Santiago Alba Rico, Walter Benjamin, Michel Foucault, Bronislaw Geremek, Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, Silvia Federici, Peter Linebaugh, Udo Kultermann, el matrimonio Hammond, Álvaro Sevilla Buitrago o Eric Hobsbawm<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Ballesteros, A., "Hannah Arendt: la pérdida de la propiedad privada en los orígenes del capitalismo", *Persona y Derecho*, Vol. 75, 2017, pp. 31-49.

<sup>5</sup> "Fenomenología de la esfera pública del mercado y crítica de la economía política en Hannah Arendt", *Oximora. Revista Internacional de ética y política*, nº 9, 2016, pp. 146-165.

<sup>6</sup> Los cinco aspectos fundamentales por los que el capitalismo destruye el mundo, a partir del diagnóstico arendtiano de la desaparición del mundo, son: primero, que la lógica del capital es idéntica al metabolismo de la labor, metabolismo propio del no mundo; segundo, el triunfo del *animal laborans* se produce al amparo de la producción de plusvalía; tercero, la desposesión generalizada que anida en la lógica del capital impide la tenencia de un lugar en el mundo porque destruye la posesión más básica: nuestra casa y nuestras tierras alejando con ello a los seres humanos de sus medios de subsistencia y producción; cuarto, el mundo debe ser un espacio estable, estabilidad que es aniquilada por el consumo de masas que vuelve los objetos sólidos meros consumibles, mercancías; quinto, y último, el espacio material debe facilitar y permitir el diálogo ciudadano, algo que quiebran los espacios circulatorios del capital. Desarrollaremos estos aspectos a lo largo de la tesis y los recogeremos en las conclusiones.

<sup>7</sup> Las obras de estos autores que han sido más relevantes para esta investigación son: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2003, y "La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt", Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 97-115; John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Biblioteca nueva, 1999; David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal,

Para terminar con la exposición de nuestro marco teórico queremos señalar que, desde nuestra lectura, consideramos que el capitalismo es un elemento clave dentro de ese proceso de desaparición del mundo que no solo se encuentra en la modernidad ni hace referencia al capitalismo clásico, sino que, por el contrario, es un fenómeno contemporáneo. Más allá aún: en tanto que exista un modo de producción y de sociedad capitalistas, la desaparición del mundo será un fenómeno siempre presente.

## Estructura de nuestra investigación

Para cumplir el objetivo de esta tesis, acorde a estas dos líneas de investigación que hemos mencionado, nuestro estudio se divide en dos partes bien diferenciadas. Una primera parte se dedica exclusivamente a la exposición sistemática de la noción de *mundo*, así como las condiciones que llevaron a su desaparición. Estas intenciones quedan recogidas en el título: “Del mundo y su desaparición en el pensamiento de Hannah Arendt”. En la segunda parte, titulada “Capitalismo y desaparición del mundo”, relacionaremos los aspectos más relevantes de lo examinado en la primera parte con la lógica del capital, a fin de valorar los sentidos por los que el capitalismo eclipsa el mundo.

La primera parte se divide en cinco capítulos en los que analizaremos los siguientes contenidos:

---

2004, y *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008; Hammond J.L and Hammond, B., *The village labourer 1760-1832*, London, Longmans, Green & Co., 1912; Bronislaw Geremek, *La piedad y la horca*, Madrid, Editorial Alianza, 1989; Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, Hondarribia, Hiru, 2001; *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Madrid, Akal, 2007 y en coautoría con Carlos Fernández Liria, *El naufragio del hombre*, Hondarribia, Hiru, 2010; Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden del capital, ¿por qué seguir leyendo a Marx?* Madrid, Akal, 2010; Walter Benjamin, *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013, y *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2012; Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población, Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008, y *Nacimiento de la biopolítica, Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009; Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010; Peter Linebaugh, *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013; Álvaro Sevilla Buitrago, “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 17, nº 442, 2013, y “Hacia el origen de la planificación: territorio, enclosure acts y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo”, *Ciudades*, nº. 13, 2010, pp. 165-181; Eric Hobsbawm, *La era de la revolución*, Barcelona, Editorial Planeta, 2014; *La era del capital*, Barcelona, Editorial Planeta, 2014 y *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2010; Udo Kultermann, *La arquitectura contemporánea*, Barcelona, Labor, 1969.

El primer capítulo, que se titula “Cartografiando la noción de *mundo* en Hannah Arendt”, ha sido planificado como un capítulo introductorio en el que trataremos principalmente de situar, de cartografiar, este concepto a un nivel general dentro de la obra de Arendt. Con este fin, primeramente el lector encontrará un análisis de diversos sentidos que el término de *mundo* tiene en la obra de la autora. Así mismo, mostraremos la íntima relación entre los fundamentos principales desde los que Arendt desarrolla este concepto y la condición de apátrida con la que la autora se vio forzada a vivir durante casi veinte años por su condición de judía. Esta condición lleva a Arendt a poner el mundo en el centro de su reflexión. Como tercer elemento, nos acercaremos a lo que Arendt entiende por desaparición del mundo y acabaremos el capítulo rastreando los lugares en los que la acumulación de capital aparece explícitamente dentro de su obra.

En el segundo capítulo, titulado “El mundo como artificio entre los seres humanos”, nos centraremos en exponer el primer sentido con el que Arendt caracteriza el mundo. Antes de entrar en este primer sentido, es necesario que previamente observemos la estrecha relación entre la constitución del mundo, la *vita activa* y la condición humana. Este planeamiento nos llevará, por un lado, a establecer la diferenciación entre condición humana y naturaleza humana, mostrando la distancia de Arendt con respecto a planteamientos esencialistas o deterministas de los seres humanos y, por otro lado, a relacionar el mundo con las actividades propias de la condición humana, pues de estas depende su constitución. Con el objeto de delimitar bien estas tres actividades humanas será necesario comenzar con una aclaración terminológica en relación a la traducción española que se ha hecho del término *work* como *trabajo*, traducción que resulta problemática en el sentido que veremos a partir del ejemplo de *La condición humana* (1958).

Finalmente, vinculado el mundo con las actividades humanas y con la condición humana, expondremos el primer sentido de mundo: el mundo como espacio material estable que surge a partir de los objetos fabricados por el *homo faber* por medio de la actividad del trabajo. De este planteamiento saldrá uno de los presupuestos fundamentales por los que el mundo se escinde con el capitalismo, que recogeremos en la segunda parte de esta investigación: que el mundo debe ser un espacio estable y sólido y únicamente el *desenfreno* podría mermar la objetividad que caracteriza a las cosas para convertirlas en simples consumibles. La explicación a ese *desenfreno*, que Arendt simplemente enuncia en *La condición humana*, pero no desarrolla, la

encontraremos en dos artículos de la autora que hemos mencionado anteriormente: “200 años de la revolución americana” (1975) y “La crisis en la cultura: su significado político y social” (1960). En estos artículos Arendt afirma que el desenfreno está motivado por el consumo desmedido de la sociedad de masas. Este planteamiento será uno de los ejes principales en el que articularemos la relación con el capitalismo como elemento que da lugar a la desaparición del mundo.

En el tercer capítulo, que lleva por título “El mundo inmaterial de los asuntos humanos: el espacio político”, analizamos el segundo, y más elevado, sentido que la noción de *mundo* tiene en la obra de la autora: el mundo como un espacio inmaterial construido por la actividad de la acción política. En rigor, este espacio que estudiamos aquí es para Arendt el espacio para lo político. Esta es una de las partes más importantes dentro del cuerpo teórico arendtiano, de la que se derivarán muchas de las conclusiones que recogeremos en la segunda parte de esta investigación, fundamentalmente en el capítulo séptimo. Lo que haremos en este tercer capítulo es analizar las condiciones necesarias que permiten la aparición del mundo como espacio político: la pluralidad, la publicidad y la actividad de la acción. Nos detendremos en explicar la caracterización arendtiana de la acción a fin de comprender que cuando esta es catalogada como específicamente *política* debe ligarse a *lexis*, a diálogo. Para terminar con la caracterización de la acción política examinaremos, siguiendo principalmente el análisis de Seyla Benhabib, las dos formas de acción que encontramos en la obra de Arendt y que darán lugar a dos tipos de espacio público heterogéneos: un espacio agónico y un espacio asociativo caracterizado por la deliberación. Como mostraremos, es el segundo espacio el que consideramos más afín a los fundamentos generales que Arendt establece en su teoría política. Acabaremos este capítulo con una aclaración sobre posibles malentendidos en relación a la acción y a la importancia que la autora otorga en su obra a la vida activa. Esta aclaración quedará vehiculada a partir de la crítica que llevaremos a cabo de la interpretación que el filósofo Byung-Chul Han hace de la acción arendtiana en su obra *La sociedad del cansancio*.

El cuarto capítulo, “El diagnóstico de la desaparición del mundo”, está dedicado a la exposición de las condiciones que para Arendt dan lugar a la desaparición del mundo en la modernidad. Son cuatro los epígrafes principales en los que se distribuye esta crítica. En el primero se asientan las bases que permiten comprender el elemento

fundamental por el que para Arendt desaparece el mundo, el emerger de lo social. En este primer epígrafe veremos la distinción entre libertad y necesidad, que se traduce en una de las oposiciones fundamentales sobre las que Arendt apoya su noción de destrucción del mundo: la separación entre espacio privado y espacio público. A partir de la distinción privado-necesidad y político<sup>8</sup>-libertad, se hace posible comprender lo que expondremos en el segundo epígrafe, la crítica al emerger de lo social ligada a triunfo del *animal laborans* en la modernidad, concretamente al amparo de la aparición de las políticas burguesas imperialistas y el proceso de expropiación que se desencadena a partir de la Reforma luterana. En este capítulo examinamos, a partir de la obra de Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cómo lo social tiene en la obra de Arendt tres significados: uno, el espacio ocupado por relaciones económicas; dos, la aparición de la sociedad de masas; y tres, la ocupación del discurso político por cuestiones privadas, lo que será entendido por la autora, tal como se recoge en su obra *Sobre la revolución* (1963), como *la cuestión social*. Atenderemos fundamentalmente al examen de las dos primeras en este capítulo, porque son dos de los pilares más importantes sobre los que apoyaremos nuestra crítica posterior.

Por último, se expone el análisis arendtiano de las consecuencias de la desaparición del mundo: la emergencia de la sociedad de masas. En este análisis fundamentalmente se explican las consecuencias humanas de vivir sin mundo.

En el quinto y último capítulo de esta primera parte, que se titula “Ciertas tensiones internas: lo social y lo privado ¿dominios políticos?”, nos hacemos cargo del tercer sentido de lo social que no analizamos, a propósito, en el capítulo cuarto, porque no consideramos acertada la rígida separación por la que Arendt apuesta en su obra entre las cuestiones sociales o privadas y las cuestiones políticas. Esta es una de las distinciones que más críticas ha recibido la obra de Arendt por parte de sus receptores e intérpretes. Veremos con respecto a esta oposición las duras críticas de Martin Jay, Eric Hobsbawm o Hannah Pitkin, entre otros. Nuestra crítica de este planteamiento arendtiano se estructura en este capítulo a partir de tres epígrafes, en los que, primero, cuestionamos que exista en la obra de Arendt un ejemplo concreto y fáctico de un problema social que no sea político. Analizaremos fundamentalmente el texto titulado “Arendt sobre Arendt”, que es una transcripción de la conferencia dada en Toronto en

---

<sup>8</sup> En este caso *público* y *político* funcionan como términos sinónimos.

1972 con motivo de su obra, y su artículo “Little Rock”, escrito en 1957 y publicado en 1959 por la revista *Dissent*. En un segundo epígrafe vamos a plantear que de existir la posibilidad de separar las cuestiones privadas y sociales del dominio público-político, este espacio quedaría vaciado y solo sería un lugar elitista desde el que poder perpetuar dominaciones históricas. Por último, planteamos que las cuestiones sociales que ocuparon el espacio público a partir de la modernidad, lejos de ser una merma para lo político, constituyen una conquista y una reactivación del mundo. El ejemplo que pondremos para afirmar nuestra posición es el caso de las mujeres. Dada esta crítica en la que nos distanciamos de la autora y a la luz de las graves dificultades que presenta esta oposición, no apoyaremos nuestra argumentación posterior en la distinción entre privado y público en relación a las cuestiones sociales, tal como señalamos anteriormente.

A modo de transición, entre la primera y la segunda parte de esta tesis situamos un texto que lleva por título “Interludio”, cuyo fin es mostrar los aspectos más relevantes de la noción arendtiana de *mundo* y enunciar los sentidos fundamentales del diagnóstico arendtiano de la desaparición del mundo en los que enmarcaremos nuestra lectura del capitalismo.

En la segunda parte de la investigación, titulada “Capitalismo y desaparición del mundo”, relacionamos cinco aspectos principales por los que el mundo, a la luz de lo pensado por Arendt, se destruye siempre que el capitalismo tenga vigencia. Tal tesis es lo que trataremos de demostrar en esta segunda parte.

Al igual que en la primera, esta segunda parte también se compone de cinco capítulos. A excepción del primero, que es introductorio, y el segundo, que se corresponderá, no con uno, sino con dos sentidos que motivan la alienación del mundo, cada uno de estos capítulos se corresponde con un sentido de los que delimitaremos en la primera parte como presupuestos fundamentales que hacen que el mundo desaparezca.

Un criterio más ordena esta división capitular, y es el ciclo de producción y circulación del capital. Atendiendo a este criterio, los capítulos séptimo y octavo se centran en analizar la fase de producción del capital, mientras que los dos últimos examinan los elementos que contribuyen a la desaparición del mundo en la fase de circulación. Explicada la lógica general que subyace a esta segunda parte, pasamos a exponer los contenidos que el lector o lectora encontrará en la misma.

El sexto capítulo, dentro del orden general de esta investigación, se titula “Presentación de la segunda parte. Capitalismo y no mundo”. Como el propio título indica, lo que haremos aquí es una introducción general de lo que nos proponemos llevar a cabo en esta segunda parte. Lo que haremos ahora es demostrar nuestra hipótesis de trabajo. Además, en este capítulo recordaremos cuáles son los aspectos fundamentales por los que el capitalismo destruye el mundo y explicaremos por qué hemos elegido a Karl Marx como el interlocutor principal entre Arendt y el modo de producción y la sociedad capitalista.

En el séptimo capítulo, titulado “Lógica del capital y triunfo de la labor”, se analizan los dos primeros aspectos por los que el mundo desaparece a manos de la organización social y económica capitalista. En un primer epígrafe, a través de la exposición de la lógica del capital que encontramos en los estudios de Karl Marx, comprobaremos que el ciclo producción-consumo que caracteriza el ciclo del capital es idéntico al metabolismo de la labor, lo que haría del sistema capitalista un orden anclado a la naturaleza, al no mundo.

En un segundo epígrafe plantearemos que, a nuestro modo de ver, no es la modernidad en general, sino la organización social capitalista en particular uno de los elementos fundamentales que llevaron al proceso de desaparición de mundo tal como Arendt lo identifica. Dentro de este proceso nos haremos cargo de las dos condiciones fundamentales de este proceso, el emerger de lo social y el triunfo del *animal laborans*. Mostraremos, por un lado, que la única economía que coincide con la modernidad es la capitalista, por lo que ese auge de nuevas relaciones económicas al que apunta Arendt solo podría ser, si atendemos al acontecer histórico, el capitalismo.

Por otro lado, examinaremos que la inversión que dio lugar al triunfo de la labor, frente a las actividades de la acción y del trabajo, respondía a la capacidad productiva de esta actividad humana, productividad que satisfacía la nueva demanda de las políticas burguesas basadas en producir capital y acumular riqueza de forma ilimitada. Este planteamiento nos llevará a relacionar el concepto *poder de la labor* de Arendt con el de *fuerza de trabajo* en Marx, para lo que será necesario establecer un análisis entre los conceptos marxianos de *trabajo abstracto* y *trabajo concreto* a la luz de la crítica de Arendt que incide en la indistinción por parte de Marx de la actividad del trabajo y la de la labor. No estamos de acuerdo con esa crítica de Arendt y acabaremos mostrando cómo estos conceptos pueden emparentarse. Tal identificación significará que el



laborante triunfa porque es el elemento clave que en la fase productiva de ciclo del capital, siguiendo aquí a Marx, produce plusvalía.

En el tercer epígrafe examinaremos que el capitalismo es uno de los elementos principales que dieron lugar al alzamiento de la sociedad de masas. Acabaremos en el último epígrafe con un apunte acerca de cómo esta sociedad de masas que Arendt y Marx toman de referencia no define a las sociedades contemporáneas, porque actualmente no son la homogenización ni el intercambio los parámetros que rigen el comportamiento de sus miembros, sino que, por el contrario, son la competitividad y la diferencia lo que regula nuestras sociedades empresariales. Nos apoyamos para este análisis fundamentalmente en los estudios que a finales de los años 70 llevó a cabo Michel Foucault, específicamente en el curso que impartió en el Collège de France en 1978-79 y que lleva por título *Nacimiento de la biopolítica*.

En el capítulo octavo, titulado “Alienación del interior mundano y *acumulación originaria*”, estudiaremos la relación entre la afirmación arendtiana del carácter no privativo del espacio privado, cuando este se refiere a propiedad, y el socavamiento sistemático de la propiedad por parte de la lógica del capital. El resto del capítulo lo dedicaremos a demostrar que el capitalismo es un orden económico y social que implica la destrucción sistemática de la propiedad con el único fin de producir beneficio ilimitado para un número muy reducido de personas. Aunque Arendt apunta directamente a este fenómeno, como veremos aquí, su análisis es insuficiente porque reduce este acontecimiento a la Reforma luterana y a los estudios de Marx Weber, sin mencionar los análisis de la *acumulación originaria* de Marx<sup>9</sup>. A partir de aquí haremos un estudio histórico del proceso de expropiación que tuvo lugar en Inglaterra y que, como veremos, continúa en la actualidad en otras partes del mundo. En esta parte del capítulo serán fundamentales los aportes –además de los del propio Marx, por supuesto– de Peter Linebaugh, Silvia Federici, Eric Hobsbawm, David Harvey, Robert Allen, el matrimonio Hammond, Álvaro Sevilla Buitrago o E. P. Thompson. Con ellos, entre otros, reconstruiremos las formas de tenencia feudal anteriores al proceso de cercado del

---

<sup>9</sup> En la entrevista con Adelbert Reif titulada “Pensamientos sobre política y revolución” (1970) Arendt señala una acumulación inicial que permite la acumulación de capital, pero no menciona a Marx ni sus estudios. Para nosotros es bastante claro que esa acumulación inicial a la que Arendt apunta es la acumulación originaria que Marx fundamenta. Vemos la parte más relevante del texto al que nos referimos: «Expropiación, la acumulación inicial de capital, que fue la ley conforme a la cual surgió el capitalismo y conforme a la cual avanzó paso a paso» (Hannah Arendt, “Pensamientos sobre política y revolución”, *Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 160-161).

campo inglés, prestando especial atención al régimen de tenencia comunal de la tierra. Como mostraremos, estas expropiaciones iniciarían el proceso de alienación del mundo que Arendt señala en obra, proceso que causará un grave disloque social al separar a los seres humanos de sus medios de subsistencia y producción. Como se verá, no llevaremos el argumento arendtiano hasta el final, pues, como señalamos en el capítulo cuarto, no consideramos que no ser propietario implique perder la condición ciudadana y la posibilidad de actuar políticamente.

Además del ejemplo del campo inglés nos aproximaremos al caso de las colonias para comprender cómo poseer tierra evita que los seres humanos se vendan como fuerza de trabajo en el mercado. Acabaremos este epígrafe señalando algunos casos contemporáneos de desposesión, a fin de mostrar que este proceso de robo de tierras no es una cuestión del pasado, sino que podría leerse como un elemento sistémico de la lógica del capital. Este estudio histórico que va de Inglaterra a la actualidad nos lleva a plantearnos la cuestión de la propiedad a la luz del capitalismo, ya que este supone la aniquilación sistemática de la misma. Como referencia de este análisis tomaremos el *Segundo tratado sobre el gobierno* de John Locke (1689). Acabaremos el capítulo con una reflexión final sobre cómo y en qué sentido la expropiación capitalista supone la destrucción del mundo.

En el capítulo noveno, que lleva por título “Mercancías y consumo: la quiebra de la estabilidad del mundo”, se examina cómo a partir de la transformación de los objetos en mercancías y bajo el imperativo del consumo se acaban socavando los cimientos estables que permiten la aparición de un mundo material sólido. En el primer epígrafe, y como punto de partida, volvemos a establecer el diálogo entre Arendt y Marx, esta vez en relación al concepto de mercancía marxiano y la oposición arendtiana entre objeto de uso y consumible, a fin de comprender su posible identidad. Seguiremos con el estudio de las mercancías como destrucción de los objetos y pasaremos a explicar cómo estas, vinculadas al consumo, acaban por destruir la estabilidad que, según Arendt, caracterizaría al mundo material. En estos análisis será fundamental el planteamiento de Santiago Alba Rico. Para finalizar este capítulo, relacionaremos el problema de la destrucción de la estabilidad del mundo con el mundo flexible, incierto, inseguro y líquido en el que habitamos en la actualidad, así como con las consecuencias negativas que este estado de incertidumbre y movilidad permanente generan en los seres humanos. Nos hemos centrado en los estudios de Zygmunt Bauman y Richard Sennett

para acercar al lector o lectora esta problemática contemporánea, que muestra cómo la flexibilidad del mundo hace de este un lugar inhóspito para los seres humanos. Sin entrar en profundidad en esta cuestión, ofrecemos una aproximación a ella porque representa una de las líneas de prolongación en la actualidad del problema de la destrucción de la estabilidad que intentamos definir en este capítulo.

El décimo y último capítulo, titulado “La organización espacial circulatoria. Un guiño al capital”, continúa en la línea del capítulo anterior, investigando la fase de circulación del capital. Sin embargo, ahora nos centraremos en mostrar la importancia que tiene para el mercado global capitalista el hecho de que los espacios faciliten el tránsito masivo y veloz de mercancías a fin de que estas se consuman de forma ilimitada, lo que asegura que el ciclo productivo no se pare nunca. Para mostrar nuestra hipótesis, en este capítulo comenzaremos con la exposición de la necesidad que surge en la modernidad, coincidiendo con la nueva organización productiva, económica y social capitalista, de crear espacios circulatorios. El interlocutor principal es Michel Foucault, pero esta vez tendremos como referencia el curso en el Collège de France de 1977-78, que se titula *Seguridad, territorio y población*. No sostenemos que sea únicamente un factor económico lo que dio lugar a semejante transformación espacial, otros factores como la higiene o la gestión de las incipientes masas forman parte de este cambio. Sin embargo, sí consideramos que impulsar un mercado global necesita de estas transformaciones modernas y, como veremos, el modo de producción capitalista fue un elemento decisivo en esos novedosos ordenamientos. Un ejemplo de estos espacios para el capital lo constituye la ciudad de París, caso que analizaremos por ser la primera ciudad dedicada al comercio de mercancías de una forma masiva, a la par que por haber sido la primera ciudad en hacer una reforma revolucionaria del espacio que daba respuesta a este nuevo imperativo de la circulación.

En esta parte del estudio apoyamos nuestro argumento en los textos de Walter Benjamin, David Harvey, Richard Sennett (en esta ocasión nos referimos a su obra *Carne y piedra*), así como en los críticos de arte, en especial de arquitectura contemporánea, Udo Kultermann, Antonio Bonet Correa y Henry-Russell Hitchcock. Así mismo, apoyaremos nuestra hipótesis en ilustraciones que muestran la cuestión que tratamos aquí. Entre ellas veremos imágenes de los hermanos Lumière, del caricaturista Honoré Daumier o del fotógrafo Charles Marville. Terminaremos planteando que el mercado acaparó y transformó para sus fines el espacio público, teniendo como

consecuencia, entre otras, el éxodo de los recién expropiados con motivo de esta reforma espacial a los suburbios de París. Acabaremos, como en los capítulos anteriores, con una reflexión final en la que afirmamos que los espacios de circulación no son espacios compatibles con la ciudadanía debido al imperativo del movimiento. Sin embargo, debemos tener en cuenta que si atendemos a que la aparición del espacio político depende del ejercicio de la acción, tal como Arendt plantea, estos pueden entenderse como espacios móviles, por lo que podrían aparecer en cualquier momento y en cualquier lugar. Esto supondría una resignificación de los espacios de circulación que se traduciría en una victoria del mundo.

Acabaremos nuestro trabajo con las conclusiones finales, en las que hemos intentado hacer todo lo posible porque no se reduzcan a ser un mero resumen de lo ya dicho. Trataremos de exponer las ideas más o menos propias que se infieren de los argumentos mostrados, fundamentalmente en la segunda parte del trabajo, de una forma ordenada. Tras las conclusiones se han incluido los resúmenes de esta investigación, en español y en inglés.

Antes de la bibliografía hemos adjuntado un índice de ilustraciones y un listado con las referencias a las fuentes de donde hemos recuperado estas imágenes.

Por último, mostraremos la bibliografía fundamental en la que nos hemos apoyado para armar esta investigación. Acorde a las dos líneas de estudio que hemos seguido en esta tesis, hemos considerado que lo más oportuno era dividir la bibliografía en dos bloques: el primer bloque en el que se recogen las fuentes en relación con Hannah Arendt y un segundo bloque en el que mostramos el resto de la bibliografía bajo la nomenclatura de *bibliografía general*.



## PRIMERA PARTE

Del mundo y su desaparición en el pensamiento de Hannah Arendt



## Capítulo I

### Cartografiando la noción de *mundo* en Hannah Arendt

*Lo que quiero es comprender. Y si los demás comprenden de la misma manera en que yo lo he hecho, eso supone para mí una gran satisfacción, un sentimiento de pertenencia similar al de estar entre los tuyos.*

Hannah Arendt, *¿Qué queda? Queda la lengua materna*

Nuestro objetivo en esta primera parte del trabajo es establecer el marco teórico de referencia en el que se inscribe nuestra hipótesis y desde el cual se articulará el análisis posterior: la noción de *mundo* que Hannah Arendt desarrolla en su obra. La hipótesis que sostenemos es que el capitalismo supone la destrucción del mundo, por lo que como punto de partida de nuestra investigación debemos empezar por comprender la noción arendtiana de *mundo*, así como las condiciones que para la autora llevan a la desaparición del mismo.

Este primer capítulo tiene un carácter introductorio. Su finalidad es comprender este concepto de una forma general dibujando las directrices más importantes que conforman el mismo. Con este fin, hemos dividido este capítulo en cuatro epígrafes: en el primero delimitaremos la definición arendtiana de mundo señalando los cinco sentidos fundamentales con los que la autora caracteriza este espacio dentro de su obra.

En un segundo epígrafe explicaremos la íntima relación entre la experiencia vital de Arendt, en concreto su condición de paria, y su construcción teórica del concepto de *mundo*. El que todo ser humano tenga un lugar en el mundo es una tarea fundamental a la que apunta el pensamiento político de Hannah Arendt.

En el tercer epígrafe nos acercamos brevemente a la noción de desaparición del mundo, así como a las condiciones que desencadenaron este proceso en la modernidad. Este fenómeno será desarrollado en profundidad en el tercer capítulo de este trabajo. Acabaremos este epígrafe delimitando qué entiende Arendt, y por ende nosotros, con el término *modernidad*, al que haremos referencia de forma frecuente en este trabajo.

Por último, un cuarto epígrafe en el que analizamos el vínculo entre acumulación de capital y modo de producción capitalista con respecto a la obra de Arendt y su diagnóstico de la desaparición del mundo. Este vínculo entre Arendt y el



capitalismo es clave para el desarrollo de nuestra tesis en la segunda parte de este estudio.

### 1.1. Líneas que trazan la noción de *mundo*. Marco teórico de nuestra hipótesis

Empezando por la primera cuestión, la delimitación del término *mundo*, consideramos que tanto la noción de *mundo* como las condiciones que llevan a su desaparición son centrales dentro del cuerpo teórico de Hannah Arendt, probablemente fruto de la influencia que sobre la autora tienen en sus años de juventud tanto la hermenéutica de Heidegger como la fenomenología husserliana en relación a la relevancia que el *mundo* tiene en sus planteamientos filosóficos<sup>10</sup>. Sin embargo, Arendt se aleja de ambos pensadores y elabora en su obra una noción de *mundo* muy específica y muy personal que, a diferencia tanto de Husserl como de Heidegger, no puede entenderse si se desliga de la condición humana de la pluralidad<sup>11</sup>.

El mundo y las condiciones que llevan a su desaparición, así como la necesidad de que este espacio sea restablecido, son problemas centrales dentro del pensamiento de Hannah Arendt, atraviesan absolutamente todas sus obras y en todas ellas se hace referencia a los mismos. Sin embargo, en ciertas obras determinadas la cuestión del mundo adquiere una mayor relevancia y se fundamenta con mayor profundidad. En este sentido, deben señalarse *La condición humana* (*The Human Condition*), publicada en 1958, *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing* (*On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing*), conferencia que Arendt ofreció con

---

<sup>10</sup> Entre los interpretes de la obra de Arendt que toman en consideración la relación entre Arendt, Husserl y Heidegger en torno a la noción de mundo podemos encontrar: Arendt, H (2018) *¿Qué es la filosofía de la existencia?*, (Agustín Serrano de Haro, Trad.), Madrid, Biblioteca nueva, 2018; Serrano de Haro, A., “Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Investigaciones Fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 6, pp. 299-308; Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la mujer, Madrid, 2001, pp. 64-105; Campillo, N., “«Mundo» y «pluralidad» en Hannah Arendt”, *Intersticios*, nºs 22/23, pp. 87-100; Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres, Sage, 1996; Villa D. R., *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

<sup>11</sup> En el planteamiento arendtiano, el mundo no puede construirse ni desde la soledad ni desde la individualidad. Solo bajo condiciones de pluralidad el mundo emerge y puede ser comprendido. La pluralidad es un elemento clave dentro de la teoría política de Arendt que merece ser expuesto con mayor profundidad y en toda su complejidad. Aunque aquí solo hacemos mención del mismo, hemos dedicado todo un epígrafe en el capítulo tercero para explicar esta noción. En todo caso, en relación a la condición de la pluralidad como fundamento del mundo puede verse: Arendt, H., *La pluralidad del mundo. Antología*, Edición de Andreu Jaume, Madrid, Taurus, 2019; Campillo, N., “«Mundo» y «pluralidad» en Hannah Arendt”, *Intersticios*, nºs. 22/23, 2005, pp.87-100; Sánchez Muñoz, C., “Los caminos de la pluralidad”, *Cuaderno Gris. Época III*, nº 9, 2007, pp. 221-237.

motivo de la recepción del premio Lessing en 1959 en la ciudad de Hamburgo y que se recoge en la compilación titulada *Hombres en tiempos de oscuridad (Men in Dark Times)*; la conferencia de 1957 titulada *Labor, trabajo, acción. Una conferencia (Labor, work, action. A lecture)*, y, por último, en los textos recogidos en la compilación *¿Qué es la política? (Was ist Politik?)*, publicada póstumamente en 1993. Además de estas obras, también es relevante la exposición que Arendt hace de los elementos que llevan a la desaparición del mundo, así como de la necesidad de tener un lugar en el mundo, en su obra *Los orígenes del totalitarismo (The Origins of Totalitarianism)*, publicada en 1951. No obstante, tal como afirmábamos anteriormente, la problemática del mundo es el telón de fondo de todas sus obras, artículos, entrevistas y conferencias, siendo además el eje en el que confluyen el resto de planteamientos teóricos más importantes que la autora despliega en su obra.

Nociones como la de *espacio político, espacio público, pluralidad, vita activa, condición humana o totalitarismo* están totalmente imbricadas con el concepto de *mundo*, sin el cual estas no pueden entenderse y viceversa. Desde nuestra perspectiva, es tal la importancia que la noción de *mundo* ocupa en la obra de Arendt que si pudiésemos señalar un objetivo dentro la misma, este sería el de *restablecer el mundo* y con ello la *condición humana*. Entender el sentido de este objetivo constituye uno de los centros de interés de esta investigación.

El hecho de que la noción de *mundo* aparezca en todas sus obras y esté vinculada de forma necesaria con otras nociones también fundamentales dentro de su cuerpo teórico, nociones que acabamos de señalar, nos ha obligado a estudiar la obra de Arendt al completo. No es posible estudiar la noción de *mundo* a partir de una única obra ni hacer una selección de ciertas obras de referencia.

Como puede verse en las notas al pie de página, nos hemos acercado al estudio del concepto de *mundo* fundamentalmente a partir de las obras de Arendt, a fin de establecer un diálogo en primera persona con los textos de la autora. Esto nos ha llevado a centrarnos en los textos originales, en sus entrevistas, en sus diarios y en sus conferencias como fuentes principales. Sin embargo, aunque la voz principal son los textos de Arendt, nos han sido de gran ayuda ciertas interpretaciones de su pensamiento. En este sentido, los más relevantes para nuestra investigación han sido: el estudio de Cristina Sánchez Muñoz titulado *Hannah Arendt: el espacio de la política* (2003); la obra de Simona Forti *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política* (2001); las obras de Margaret Canovan *The Political Thought of*

*Hannah Arendt* (1974) y *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* (1992); Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (2003), así como su artículo “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt” (1990); la compilación de Fina Birulés que lleva por título *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (2000); *El mundo según Hannah Arendt* de Peter Venmans (2016), *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt* de Françoise Collin (1999) y Hanna Pitkin en concreto su artículo “Justice: On Relating Private and Public” (1981). Otros textos y artículos nos han sido de ayuda en nuestro estudio quedando recogidos en las referencias bibliográficas al final de este trabajo, así como en las notas al pie de página.

Entrando en el desarrollo de la noción arendtiana de *mundo*, la primera dificultad con la que nos encontramos es que Arendt no establece una definición unívoca del término. Por el contrario, es una noción polifónica que se dice por medio de cinco voces diferentes interrelacionadas entre sí. El que tenga diversos sentidos puede llevar al lector de su obra a cierta confusión, por lo que consideramos necesario comenzar delimitando claramente, aunque a modo de primera aproximación, estos cinco sentidos que Arendt atribuye a este concepto.

### ¿Qué entiende Arendt por *mundo*?

1) En un primer sentido, Arendt entiende por *mundo* siempre una construcción artificial creada por los seres humanos que se diferencia absolutamente del mundo dado de la naturaleza. Este último es caracterizado por la autora como *no mundo*. Así podemos verlo por ejemplo en la conferencia que lleva por título “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, de 1957: «El hombre, autor del artificio humano, al cual denominamos mundo para distinguirlo de la naturaleza»<sup>12</sup>.

2) Este espacio artificial que es el mundo va a ser entendido siempre como un *espacio relacional*, como un «espacio entre, que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos»<sup>13</sup>. El mundo nunca será entendido como un espacio dado al margen de los seres humanos, sino que es un espacio

---

<sup>12</sup> Arendt, H., “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 95.

<sup>13</sup> Arendt, H., *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 113.

intermedio que depende de nosotros para existir.

3) El artificio humano que es el mundo se crea de dos modos diferentes, dando lugar a dos espacios heterogéneos, pero imbricados: por un lado, un espacio material formado a partir de los objetos producidos mediante la actividad del trabajo (*work*). Por otro lado, un espacio inmaterial en el que se despliegan los asuntos humanos que solo puede surgir a partir de la acción humana. Vemos estas dos formas de construir el mundo en un texto de *La condición humana*:

El físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y, como si dijéramos, sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros. Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse<sup>14</sup>.

4) Un cuarto sentido de mundo hace referencia al espacio inmaterial de los asuntos humanos que en su sentido más amplio es entendido como «el espacio público donde poder aparecer junto a otros y ser visto por ellos»<sup>15</sup>. El mundo así entendido es un espacio de aparición que se opone por principio al espacio privado que se corresponderá con la casa.

5) El último sentido de mundo, también haciendo referencia al espacio inmaterial de los asuntos humanos, es el que más relevancia tiene dentro del conjunto del pensamiento arendtiano, ya que se presenta como el sentido más estricto y más elevado de este término: el mundo es «el espacio para la política»<sup>16</sup>. Este es el sentido de *mundo* al que la autora dará una mayor relevancia y, por lo general, *mundo* y *espacio político* se articularán como sinónimos dentro de su obra.

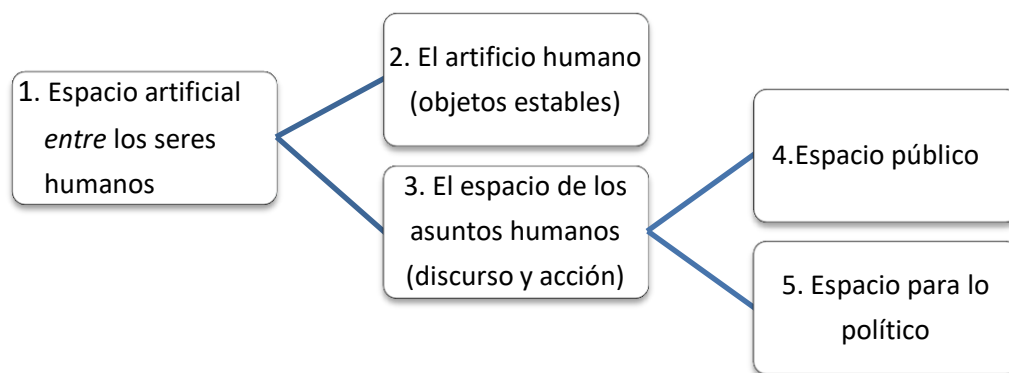
Clarificamos estos cinco sentidos a través del siguiente esquema:

---

<sup>14</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p.211-212.

<sup>15</sup> Arendt, H., “Historia e Inmortalidad”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 54,

<sup>16</sup> Arendt, H., “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2016, p.39.



Es necesario señalar antes de acabar este epígrafe introductorio que, aunque acabamos de presentar cinco sentidos del término *mundo*, –1) como espacio que surge *entre* los seres humanos; 2) como espacio artificial constituido por los objetos que surgen de la fabricación, 3) como mundo de los asuntos humanos constituido por discursos y acciones; 4) como espacio público, entendido fundamentalmente como espacio de aparición; y 5) el espacio para lo político–, se pueden englobar en tres fundamentales. Así entendido, el mundo sería un espacio *artificial entre* los seres humanos que se forma: primero, por objetos estables, por lo que hablaríamos de un mundo material y, segundo, por palabras y acciones que construyen un mundo inmaterial.

Los sentidos que han quedado subsumidos aquí son los de espacio para los asuntos humanos y espacio público debido a que en la obra de Arendt acaban, por lo general, siendo entendidos como sinónimos de espacio político. No obstante, si inicialmente hemos señalado cinco sentidos lo hemos hecho con el fin de recoger todas las acepciones con las que Arendt se refiere a este término a lo largo de su obra, a fin de hacer un compendio de todos esos sentidos que harían referencia al mundo.

Una última aclaración apunta a la separación inicial que hemos propuesto entre mundo como espacio público y mundo como espacio político. Esta cuestión es una de las más ambiguas dentro de la fundamentación de la noción arendtiana de *mundo*, probablemente, como señala Antonio Campillo, debido a que Arendt «no se propuso nunca elaborar una teoría política sistemática»<sup>17</sup>. Lo que nos encontramos en la lectura de la obra de Arendt en relación a estos términos es que en ciertas ocasiones Arendt se refiere a ellos como sinónimos, mientras que en otros casos la autora se esfuerza en

<sup>17</sup> Campillo, A., “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimon. Revista de filosofía*, nº 26, 2002, pp. 159-186, p. 160.

delimitarlos.

Atendiendo a la delimitación que la propia Arendt establece, hemos considerado más apropiado reflejar esa distinción a fin de comprender el término *mundo* en su máxima amplitud, a pesar de que, como estamos afirmando, encontramos que en algunos casos estos términos son tratados como sinónimos y, además, que en su sentido más alto ambos términos acaban siendo asimilados a la acepción de mundo como espacio para lo político. Desde nuestra lectura, la relación que Arendt establece entre *público* y *político* es una relación asimétrica que justamente es lo que nos permite separar ambos términos: mientras que *el espacio público no es por sí mismo político* – en él tienen cabida otro tipo de relaciones, como por ejemplo las que se vinculan al intercambio de objetos o donde se muestran las obras de arte–, *todo espacio político lleva implícita la condición de publicidad*. En este sentido, lo público sería una condición *sine qua non* del espacio político, pero no sucedería lo mismo a la inversa: no todo espacio público es político.

Esta asimetría que lleva a la diferenciación entre público y político se muestra de forma clara en la entrevista que Arendt mantiene con Günter Gaus para la cadena de televisión alemana ZDF el 28 de octubre de 1964, entrevista que «ganó el premio Adolf Grimme y al año siguiente se publicó bajo el título “*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*”<sup>18</sup>». La traducción española de esta entrevista la encontramos en el texto titulado “¿Qué queda? Queda la lengua materna”. En esta conversación con Günter Gaus, Arendt nos da la clave para establecer la diferenciación que proponemos cuando afirma que existe un *sentido estricto* de lo que es el mundo, el *mundo* como el espacio para lo político, y un *sentido amplio* que se corresponde con el mundo como espacio público. Veamos la cita dada la importancia que tiene en la justificación de nuestra delimitación inicial de la noción de *mundo*.

Primeramente, Günter Gaus le pregunta si por *mundo* entiende *espacio para la política*. Arendt responde lo siguiente: «Así es, al espacio para la política»<sup>19</sup>. Sin embargo, cuando un poco más avanzada la entrevista Günter Gaus le vuelve a preguntar: «¿“Mundo” siempre entendido como espacio en el cual surge la política?»<sup>20</sup>, Arendt afirma esta vez: «Bueno, entendido ahora en un sentido más amplio: como el espacio donde las cosas se convierten en públicas, el espacio donde uno vive, que debe

---

<sup>18</sup> QLM, 2016, p. 9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>20</sup> QLM., p. 46.

resultar presentable. Donde también se manifiesta el arte, donde se manifiestan todo tipo de cosas<sup>21</sup>».

Esta es la justificación de nuestra distinción inicial. No obstante, aunque ambas acepciones son fundamentales en el planteamiento arendtiano, es el sentido estricto de *mundo* el que tiene mayor relevancia dentro de su obra, así como para nuestro análisis. Cuando Arendt habla de mundo hace referencia a su carácter *específicamente político*. Política y mundo están ligados en el pensamiento arendtiano y si la política tiene un sentido tan elevado, como señala Fina Birulés en la introducción a la compilación de textos de Arendt titulado *¿Qué es la política?*, es porque «detrás de la preocupación por la política, vertebradora de las reflexiones de Arendt, lo que hay es una decidida revalorización del mundo»<sup>22</sup>.

Si Arendt insiste en que el mundo es un espacio para lo político, y no solo un espacio público, es porque, diagnostica la autora, a partir de la modernidad ciertas relaciones no políticas, que la autora señalará como sociales, han ocupado el espacio público teniendo como consecuencia el eclipse de lo político. Es en la distinción entre lo social y lo político donde comprender la amplitud de lo público y la especificidad de lo político cobra especial relevancia. Ser un sujeto social no es ser un ciudadano y salir a la luz pública no implica actuar políticamente. Tener un lugar en el mundo es tener derechos y poder mostrar ante los demás *quiénes somos*, por eso hablar del mundo meramente como espacio público sería insuficiente. El mundo que a Arendt le interesa poner de relevancia es el espacio para lo político donde todo ser humano no solo se muestra, sino que actúa y exige derechos.

En este sentido, la vivencia personal de Arendt juega un papel decisivo en el trasfondo que subyace a su forma de comprender el *mundo*, que llevará a la autora a postular la pluralidad como la condición necesaria que hace posible el mundo. Su condición de judía llevó a Arendt a sufrir la persecución nazi y le obligó a vivir como apátrida hasta que consiguió la nacionalidad americana. En este lapso de tiempo Arendt quedó despojada de un lugar en el mundo, fue obligada a estar escondida, a no poder decir quién era, a no tener derechos y a no poder intervenir en el mundo público bajo la amenaza de la muerte. Esta terrible vivencia marca para siempre su pensamiento, que se concentra en un esfuerzo por salvaguardar el mundo, salvaguarda que implica que nadie quede fuera de este espacio. Lo vemos en el siguiente epígrafe.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Birulés, F.: "Introducción", en Arendt, H., *¿Qué es la política?*, op. cit., p. 26.

## 1.2. La condición de apátrida de Hannah Arendt

*Me siento como aquello que soy, ni más ni menos:  
como una persona en tierra extraña.*

Carta de Hannah Arendt a Martín Heidegger  
(9 de febrero de 1950)

Para Arendt es una cuestión vital, no solo un ejercicio especulativo y teórico, salvaguardar el mundo, porque en su existencia lo que se juega es la forma en la que los seres humanos habitan la Tierra. Ello en virtud de tres razones.

En primer lugar, porque el mundo es el espacio donde se despliega lo específicamente humano, nuestra *condición humana*, que nos diferencia del resto de organismos vivos.

En segundo lugar, porque el mundo tal como Arendt lo entiende no es un espacio en el que nos homogenicemos con los otros. Por el contrario, es el lugar en el que las diferencias de cada persona pueden, y deben, desplegarse ante los demás. La condición de la pluralidad es la *conditio sine qua non* que constituye el mundo.

En tercer lugar, el mundo siempre es un vínculo entre seres humanos, es un espacio que está *entre nosotros* y que creamos, como señalábamos anteriormente, a partir los objetos estables que fabricamos y mediante discursos y acciones concertadas cuyo motivo debe ser el amor por el mundo y no la satisfacción de intereses privados egoístas.

Con las características que Arendt otorga al mundo –que acabamos de ver *grosso modo* y que desarrollaremos con más detenimiento a lo largo de este capítulo–, a pesar de las controversias o problemas internos que las distinciones sobre las que se levanta este concepto puedan presentar, el mundo es un espacio que asegura a todo ser humano la *aparición pública desde su diferencia específica*. La noción de *mundo* concentra el esfuerzo de Arendt por lograr que toda singularidad que viene a la Tierra con cada nacimiento no pierda su voz propia, sus rasgos individuales e identitarios, algo que queda patente en la condición de pluralidad desde la que Arendt construye su idea de *mundo*. La pluralidad va a permitir que todo ser humano, sea cual sea su condición, origen, etnia o género, tenga el derecho a tener derechos, algo que solo puede lograrse si tenemos un lugar en el mundo desde el que mostrarnos y hablar ante la presencia de los otros mostrando quiénes somos.



Lo que Arendt está rechazando con el fundamento de la pluralidad es la posibilidad de que se repita en el futuro lo que tanto ella como otros millones de seres humanos tuvieron que vivir: el ser invisibles, el ser considerados una amenaza para la comunidad, el estar perseguidos y acabar siendo encerrados y exterminados. No cabe duda de que este es el caso de todos los millones de judíos que vieron amenazada su existencia tras el alzamiento del nazismo en las primeras décadas del siglo XX<sup>23</sup>, grupo en el que se incluye Hannah Arendt.

Al igual que ocurre con otros pensadores –muchos de ellos amigos de la propia Arendt, como es el caso de Walter Benjamin–, los acontecimientos históricos del siglo XX marcaron profundamente la vida de Arendt. Esta vivencia quedó reflejada inevitablemente en sus planteamientos filosóficos, que, lejos de ser meros *constructos teóricos de sillón*, se alzan como posicionamientos existenciales ante la realidad que azarosamente les había tocado vivir. Las guerras mundiales y sus destrozos humanos y materiales, el alzamiento del totalitarismo, la persecución de los judíos y su huida forzosa a otros lugares definieron tanto su vida como su pensamiento. Esta generación estuvo obligada a pensar y a dar una explicación de lo que les estaba ocurriendo, pero, a su vez, se comprometieron a dar una respuesta que contribuyese a evitar semejantes catástrofes humanas en el futuro. En estos pensadores experiencia vital y construcción teórica se unen, y la propia Arendt explicita ese estrecho vínculo cuando afirma: «creo que el pensar como tal nace a partir de los acontecimientos de nuestra vida y debe quedar vinculado a ellos como los únicos referentes a los que puede adherirse»<sup>24</sup>.

Asumimos, por tanto, que el referente que marca el pensamiento político de Hannah Arendt no es otro que su condición de judía, condición de la que debe hacerse cargo a partir de 1933 con el alzamiento del nazismo. Arendt lo explicita en la entrevista con Günter Gaus que citábamos anteriormente:

No había lugar para la indiferencia en 1933. Ya no lo había incluso antes. [...] Diría que lo ocurrido el 27 de febrero de 1933: el incendio del Reichstag y los arrestos ilegales que le siguieron esa misma noche, las llamadas “detenciones preventivas”. [...] Eso me

---

<sup>23</sup> Hablamos del judío porque es la realidad que Arendt vive y desde la que articula el discurso, pero podríamos hablar de los gitanos, de la mestiza, de la prostituta, de la transexual, de la enferma de sida, del inmigrante, de los refugiados, de los apátridas... entre muchas otras otredades que deben asimilarse al grueso de la sociedad para así ser aceptadas en el mundo, o como diría Arendt, para poder tener un lugar en el mundo.

<sup>24</sup> Lefort, C., “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en F. Birulés, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 133.

sacudió de inmediato, y desde ese momento también me sentí responsable.<sup>25</sup>

A partir de 1933, Arendt empieza a luchar activamente contra el régimen nacionalsocialista alemán. A pesar de no ser sionista, colabora con la *Unión Sionista alemana* a petición de su presidente y amigo Kurt Blumenfeld. Satisfaciendo las demandas de esta organización Arendt transcribió por primera vez lo que los nazis calificaban como *propaganda difamatoria*. Su trabajo consistía en la recopilación de declaraciones antisemitas, que de forma ordinaria realizaban asociaciones profesionales de todo tipo, así como revistas u otros medios públicos, con el fin de dar a conocer esta situación en el exterior<sup>26</sup>. Esto «provocó su detención por la Gestapo y su posterior exilio en París»<sup>27</sup> en ese mismo año. En la capital francesa Arendt continuó colaborando con la comunidad judía a través de una organización que «llevaba a jóvenes judíos, de entre 13 a 17 años, de Alemania a Palestina, y allí los alojaba en Kibutzs»<sup>28</sup>. París le llevó a entablar amistad con muchos otros exiliados, creando finalmente un grupo de refugiados alemanes entre los que se encontraba el filósofo Walter Benjamin<sup>29</sup>. En 1937 se le retira la nacionalidad alemana, y se verá obligada a vivir a partir de ese momento, durante casi quince años, como apátrida, como *paria*.

En 1940 las autoridades francesas llamaron a los refugiados alemanes para ser deportados: Arendt fue internada en el campo de concentración de Gurs –al sur de Francia, a unos setenta kilómetros de la frontera de España en el Pirineo oscense– en julio de ese mismo año por su condición de “extranjera hostil”<sup>30</sup>. Cinco semanas más tarde, la vigilancia francesa sobre el campo había disminuido y Arendt pudo escapar junto a otros refugiados escondiéndose en casa de unos amigos en Montauban. Entra por Portbou para atravesar España llegando a Lisboa donde un barco les espera para abandonar Europa. Llega a Estados Unidos en mayo de 1941, obteniendo la nacionalidad americana diez años más tarde, el 12 de diciembre de 1951.

---

<sup>25</sup> QLM, pp.15-16.

<sup>26</sup> Toda esta información está recogida en la entrevista de Günter Gaus titulada “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, *op. cit.*, pp. 16-17. También encontramos referencias a la adhesión de Arendt al movimiento sionista en el epílogo escrito por Marie Luise Knott en la compilación de textos de Hannah Arendt que se titula *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 171.

<sup>27</sup> Lasaga, J., “Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra”. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 5, 2007, pp. 125-152., p. 126.

<sup>28</sup> QLM, pp. 25-26,

<sup>29</sup> Fue a Arendt a quien Benjamin entregó en Portbou, cuando ambos intentaban huir a Estados Unidos, los manuscritos de las *Tesis sobre la Historia*; Arendt logró llevarlos a los Estados Unidos corriendo mejor suerte que su autor, el cual encontró un trágico final en Portbou debido a la presión que la persecución nazi ejerció en la frontera entre España y Francia.

<sup>30</sup> Arendt, H., *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta, 2010, p. 214.

Su condición de paria, de alguien desposeído de un lugar en el mundo, será fundamental en su comprensión y construcción teórica de su concepto de mundo como señalábamos anteriormente. Cabe señalar que Arendt vivió esta etapa como una *paria consciente*, calificativo que toma de Bernard Lazare<sup>31</sup>, como alguien que no acepta la asimilación de la vida y la identidad europea abandonando su *judeidad*, algo que sí haría el advenedizo o *parvenu*<sup>32</sup>, con el fin de formar parte del mundo. Así lo explica Arendt en el texto *La tradición oculta*:

Viviendo en los países de la emancipación, en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido de la carrera del parvenu, intentaron tomarse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser –en su condición de judíos- seres humanos<sup>33</sup>

Desde nuestra perspectiva, esta experiencia de no pertenencia al mundo arrastrará a Arendt a intentar comprender las condiciones que hicieron posible este terrible e injusto acontecimiento de la historia de principios del siglo XX. Comprender lo incomprensible, el totalitarismo y sus orígenes, será una tarea que atraviesa el pensamiento de la autora.

### 1.3. La noción arendtiana de *desaparición del mundo*. Una aproximación

*Vosotros, que saldréis del diluvio en que nosotros hemos sucumbido, pensad también, cuando habléis de nuestras debilidades, en los tiempos tenebrosos de que os habéis librado.*

Bertolt Brecht, *A los por nacer*

El fenómeno de la desaparición del mundo será definido por Arendt a partir de

---

<sup>31</sup> Véase Arendt, H., “Nosotros los refugiados”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 21.

<sup>32</sup> Sobre la diferencia entre la actitud del parvenu o el paria consciente véase: Arendt, H., Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía, Barcelona, Lumen, 2003; Calderón, P., *Hannah Arendt y la condición judía: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad*, Tesis de magister, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2013.

<sup>33</sup> Arendt, H., “La tradición oculta”, *Escritos Judíos*, Kohn, J. & Feldman, R. (Ed.), Madrid, Paidós, 2009, p.366.

diferentes términos a lo largo de su obra. Alienación<sup>34</sup>, amundanía, desmundanización, *Worldlessness* o las metáforas del desierto y la oscuridad constituyen todo un abanico terminológico para identificar un mismo problema. Por desaparición del mundo Arendt entiende «el crecimiento moderno de la amundanía, el declive de todo *entre* humano, también se puede describir como la propagación del desierto»<sup>35</sup>.

La desaparición del mundo no es una cuestión distinta de la noción de *mundo*, por el contrario, forma parte del mismo planteamiento, solo que bajo este análisis la autora determina las condiciones que llevan a que el mundo se eclipse. Mundo y desaparición del mundo son dos caras de un mismo problema en el pensamiento de Hannah Arendt.

Al ser dos cuestiones tan sumamente imbricadas nos encontramos con el mismo problema con el que nos enfrentábamos en el análisis de la noción de *mundo*: que no se puede aislar o hacer una selección de obras en las que se trate este problema, dado que en todos los ensayos, artículos, libros, conferencias o entrevistas de Arendt está presente. Quizá podrían señalarse como los textos donde explícitamente Arendt trata la cuestión de la desaparición del mundo los siguientes: *Los orígenes del totalitarismo*; su artículo *Del desierto y los oasis*, texto en el que se plasman las conclusiones del curso “Historia de la teoría política” impartido por la autora en el semestre de la primavera de 1955 en Berkeley; la conferencia que Arendt dio con motivo de la recepción del premio Lessing en 1959 en Hamburgo, transcrita como “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, y el capítulo VI de *La condición humana*, que empieza con el epígrafe 35 titulado “La alienación del mundo”. Sin embargo, como señalamos, sería un error reducir el análisis de esta cuestión únicamente a estos textos porque, aunque en estos Arendt hace explícito el problema y los peligros que conlleva para el ser humano el que el mundo desaparezca, ciertamente las condiciones que llevan a la desaparición del mundo se despliegan a lo largo de toda su obra, lo que convierte a esta noción en un problema tan central como lo es la cuestión del mundo.

En relación al objetivo que perseguimos en nuestra tesis, el fenómeno de la desaparición del mundo, así como las condiciones que llevan al mismo a partir de la

---

<sup>34</sup> A pesar de que el término *alienación* es uno de los más significativos y propios de la obra de Marx, Arendt se aleja de su significado para otorgarle un nuevo sentido. El término *alienación* en Arendt no hace referencia a un proceso de extrañamiento o alejamiento individual, no está en relación a un individuo aislado. Por el contrario, este término se refiere al mundo mismo, a la desaparición de ese espacio artificial, común y plural que se constituye *entre* y *por* los seres humanos.

<sup>35</sup> Arendt, H., “Del desierto y los oasis”, *Revista de Occidente*, n°305, 2006, pp. 99-102, p. 99.

modernidad, es una cuestión central porque nos servirá como guía del análisis posterior del capitalismo. Lo estudiaremos en profundidad en el capítulo cuarto de esta investigación.

En la búsqueda de las condiciones que llevaron al eclipse del mundo Arendt señala la modernidad como el momento histórico en el que se pone en marcha este proceso. Como aclaración, el término modernidad, que será utilizado frecuentemente en este trabajo dada su relevancia, apunta al siguiente periodo histórico: «La Edad Moderna no es lo mismo que el Mundo Moderno. Científicamente, la Edad Moderna que comenzó en el siglo xvii terminó al comienzo del xx; políticamente, el Mundo Moderno, en el que hoy día vivimos, nació con las primeras explosiones atómicas».<sup>36</sup>

Por tanto, con el término modernidad, Edad Moderna o Época moderna a lo que se hace referencia es al periodo histórico que va del siglo xvii al xx, y por Mundo moderno se alude al periodo histórico contemporáneo. En nuestro estudio *Mundo moderno y contemporaneidad* funcionarán como sinónimos.

Es importante para nuestra tesis comprender que la marca de contraste de nuestro mundo contemporáneo es «la alienación del mundo»<sup>37</sup>, por lo que «el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del Mundo Moderno [...] hasta sus orígenes»<sup>38</sup>, orígenes que Arendt sitúa en la modernidad.

Según el diagnóstico de Arendt, en la modernidad emerge lo social, triunfa la burguesía y el desinterés por la acción política es la actitud que se impone. Con la expropiación del campesinado, señala la autora, debido a la Reforma, los seres humanos serán lanzados al espacio público con el único fin de satisfacer sus necesidades humanas mediante la actividad de la labor. En un mundo en el que la riqueza se torna ilimitada y el mayor interés es la acumulación de capital, la abundancia natural que genera la actividad humana de la labor dará lugar a lo que Arendt define como el *triunfo del animal laborans*. Con el triunfo de la labor, la acción política y la fabricación, actividades constitutivas del mundo, se eclipsan. A su vez, los seres humanos se vuelven hacia su vida privada y al descuidar el mundo que tienen en común este desaparece.

La consecuencia es que la alienación del mundo «ha dejado tras sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione,

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.33-34.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.282.

<sup>38</sup> CH, p. 34.

viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa»<sup>39</sup>. La sociedad de masas que se forma en la modernidad se caracteriza para Arendt por engendrar seres humanos desarraigados, individualistas, aislados, que viven bajo las condiciones del desierto y «el mayor peligro en el desierto consiste en que hay tormentas de arena; en que el desierto no siempre es tranquilo como un cementerio. Allí donde, al fin y al cabo, todo sigue siendo posible puede desencadenarse un movimiento autónomo. Estas tormentas de arena son los movimientos totalitarios»<sup>40</sup>.

El peligro de carecer de mundo, de vivir bajo las condiciones del desierto, mostró sus mayores consecuencias con los movimientos totalitarios. Para Arendt comprender el totalitarismo supone entender las condiciones que generaron el desierto. Por eso, de acuerdo con Françoise Collin, «les liens entre la modernité et le totalitarisme apparaissent fréquemment dans l'œuvre d'Arendt»<sup>41</sup>.

El desierto es un estado constante que va más allá de la caída del totalitarismo y que abarca hasta nuestra contemporaneidad. Este planteamiento de la autora conecta plenamente con nuestro objetivo, mostrar que en la actualidad el desierto es alimentado por el modo de producción y la sociedad capitalista. Como objetivo secundario, en el capítulo séptimo de este trabajo, trataremos de explicar también que el nacimiento del capitalismo coincidiría con esas condiciones que dieron origen al proceso de alienación del mundo en la modernidad. Nos acercamos al vínculo entre la obra de Arendt y el orden capitalista en el siguiente epígrafe.

#### **1.4. El análisis de la acumulación capitalista en la obra de Arendt**

*¿Cómo valora usted el capitalismo?*

Mary McCarthy a Hannah Arendt, Toronto, 1972

No solo la experiencia del totalitarismo y la condición de paria que Hannah Arendt experimenta hasta 1951 van a influir en su pensamiento, también su vivencia como ciudadana americana dentro de una sociedad capitalista amplía y complementa estos análisis. A partir de su vivencia en América, Arendt se hace cargo de los

---

<sup>39</sup> Arendt, "Historia e inmortalidad", *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 73.

<sup>40</sup> Arendt, H., "Del desierto y los oasis", *Revista de Occidente*, n°305, 2006, pp. 99-102, p. 100.

<sup>41</sup> Collin, F., *L'homme est-il devenu superflu?*, París, Odile Jacob, 1999, p. 39.

problemas que se generan en la sociedad americana. Por citar algunos de los textos de esta etapa que más nos interesan a nosotros podríamos señalar *La condición humana*, publicada en 1958; los ensayos “La crisis en la educación” y “La crisis en la cultura: su significado político y social”, publicados en 1961 en la compilación que lleva por título *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*; así mismo son significativos los ensayos titulados “Reflexiones sobre Little Rock” de 1959, “Desobediencia civil”, publicado el 12 de septiembre de 1970 en *The New Yorker*, o los textos recogidos en *Crisis de la república* en 1972. Dentro de esta obra queremos mencionar especialmente la entrevista que el escritor alemán Adalbert Reif le hizo a Arendt en 1970, entrevista que ha sido transcrita bajo el título “Pensamientos sobre política y revolución”. Por último, señalamos el ensayo que se recoge en la obra *Verdad y mentira en la política* de 1971 que se titula “La mentira en política”, así como el texto “200 años de la revolución americana”<sup>42</sup> publicado en junio de 1975, año en que fallece Hannah Arendt.

Los problemas que tienen lugar en la sociedad americana, problemas como el consumismo y la producción exacerbada, la acumulación de capital ilimitado, la lucha por los derechos civiles de la comunidad afroamericana, los escándalos políticos y la manipulación de la información por parte de los medios de comunicación de masas, o los movimientos universitarios, influirán tanto en su concepción de la acción política como en uno de los diagnósticos más importantes de su análisis: la *alienación del mundo* que nace con la modernidad y que se extiende hasta la actualidad. La propia Arendt explicita este vínculo entre su pensamiento y su vivencia como ciudadana americana, una vez más, en la entrevista con Günter Gaus:

A mi juicio, ningún proceso de pensamiento es posible sin experiencia personal. Todo pensamiento es un reflejo, una reflexión sobre algún asunto o evento. ¿No es así? Mire, yo vivo en el mundo moderno, y es obvio que mi experiencia proviene de dicho mundo. Esto, después de todo, no es objeto de controversia. Pero el hecho de limitarse a trabajar y consumir resulta de crucial importancia, ya que una carencia de mundo se manifiesta a sí misma en este hecho. A nadie le importa ya el aspecto del mundo<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Este texto es la transcripción de un discurso que Arendt ofreció en el Boston Bicentennial Forum el 20 de mayo de 1975 con motivo del segundo centenario de la Revolución americana. Debido al éxito del mismo, el discurso fue transcrito y publicado en junio de 1975 en el *New York Review of Books* bajo el título “Home to Roost”.

<sup>43</sup> QLM, p.45-46.

Lo que más nos interesa a nosotros aquí es que en la sociedad americana Arendt es capaz de comprobar que las actividades principales que guían el mundo contemporáneo son producir y consumir. Este orden apunta a la actividad humana de la labor, actividad que para la autora está ligada al mundo natural y en ningún caso al mundo. De ahí que en la cita anterior la autora concluya afirmando, con cierta resignación, que nadie tiene en la actualidad interés por el mundo, pues este solo puede constituirse mediante la acción política y la fabricación de objetos estables. Veremos con detenimiento más adelante esta relación entre las actividades humanas y el mundo.

El modo de producción capitalista y la sociedad a la que se vincula promueve la actividad de la labor porque permite su supervivencia. Si se consume masivamente, se produce también masivamente, lo que permite la ampliación y acumulación ilimitada de capital. Aunque ciertamente la obra de Arendt está motivada fundamentalmente por tratar de comprender el totalitarismo, en la búsqueda de sus orígenes nos encontramos con el nacimiento del capitalismo en la modernidad. Consideramos que puede encontrarse en la obra de la autora un análisis del capitalismo en relación a la destrucción del mundo. De acuerdo con Seyla Benhabib afirmamos que a «Arendt le preocupa también la desaparición de un mundo común de “lenguaje y acción” mediante los sistemas de valores privativos de las sociedades de consumo capitalistas»<sup>44</sup>.

Aunque Arendt no se propone de forma explícita el estudio del capitalismo<sup>45</sup>, como sí podemos encontrar por ejemplo en la obra de Marx, acaba llegando a este orden de producción en el momento en que investiga los orígenes de la desaparición del mundo cuyas mayores consecuencias explotan con el totalitarismo.

Si bien es cierto que apuntando a la perspectiva de nuestra tesis no es nuestro objetivo principal mostrar que el capitalismo está en las raíces del proceso de alienación del mundo que acaece con la Edad Moderna —más bien lo que tratamos es de mostrar que en la actualidad y siempre que exista este modo de producción la aniquilación del mundo está asegurada—, es un buen punto de partida para nuestro análisis encontrar que

---

<sup>44</sup> Seyla Benhabib, “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Fina Birulés (Compiladora), *El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.107.

<sup>45</sup> Arendt no considera que su objeto de estudio sea el capitalismo. Así lo explica en el Congreso celebrado en Toronto en 1972 a propósito de su obra. Al responder a la pregunta de su amiga Mary McCarthy por su valoración del capitalismo, Arendt responde lo siguiente: «no comparto el gran entusiasmo de Marx hacia el capitalismo [...]. Así, si usted me pregunta dónde me sitúo, no estoy en ninguna parte»<sup>45</sup> (Arendt H., “Arendt sobre Arendt”, *De la historia a la acción*, op. cit., pp. 168-169). A lo que Arendt está haciendo referencia es a su interés por pensar sin referentes, sin quedar ligada a una corriente de pensamiento, a una tradición filosófica o simplemente a líneas de guía, actitud a la que Arendt se refiere como un “pensar sin barandilla” (Véase Arendt, H., “Arendt sobre Arendt”, *De la historia a la acción*, op. cit., p. 169-170).



la propia Arendt relaciona en algunas partes de su obra las condiciones que dieron lugar a la desaparición del mundo en la modernidad con la acumulación de capital. Un ejemplo de este vínculo lo encontramos en una de sus obras más importantes, *La condición humana*, cuando Arendt afirma que: «el proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre»<sup>46</sup>.

Haciendo una lectura de la obra de Arendt enfocada a nuestra tesis, es importante destacar el papel que la sociedad y el modo de producción capitalista tienen dentro de su pensamiento. En este sentido, aunque ciertamente no podemos considerar a Arendt como una gran teórica del capitalismo, tampoco podemos negar que en su obra no se haya dedicado al estudio de este orden productivo. Donde mejor podemos ver el vínculo entre capitalismo y desaparición del mundo es en la segunda parte de una de sus obras clave, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), titulada “Imperialismo”, más concretamente en el capítulo quinto titulado “La emancipación política de la burguesía”, así como en el último capítulo de la tercera parte de esta misma obra, titulado “Ideología y terror: una nueva forma de gobierno”. En estos capítulos Arendt plantea que el triunfo de la burguesía dio lugar a la aparición de una nueva mentalidad que se ilustra en la afirmación de Cecil Rhodes: «Si pudiera, me anexionaría los planetas»<sup>47</sup>.

El paradigma de la expansión como objetivo permanente será lo que caracterice a esta época, tal como señala la autora. Al albor del colonialismo y bajo este nuevo imperativo de la expansión permanente, afirma Arendt, era necesario un nuevo modelo político, porque el crecimiento ilimitado se volvía incompatible con el mantenimiento de los límites del Estado nación<sup>48</sup>. Este nuevo paradigma que guiará las prácticas políticas y sociales humanas «tiene su origen en el terreno de la especulación comercial, donde expansión significaba el permanente aumento de la producción industrial y de las transacciones económicas»<sup>49</sup>. Lograr tal crecimiento económico implicaba derrumbar todo tipo de límite, así nacían las políticas imperialistas.

Bajo esta perspectiva, el imperialismo estaría ligado al nacimiento del

---

<sup>46</sup> CH, p. 283.

<sup>47</sup> Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 209.

<sup>48</sup> Arendt considera que el Estado nación era un impedimento para el crecimiento ilimitado por su contradicción interna. Solo las políticas imperiales y su afán conquistador permitían ese crecimiento ilimitado que la burguesía y el capitalismo exigían. En este sentido véase: Arendt, A., *Los orígenes del totalitarismo*, op. cit., pp. 212-225.

<sup>49</sup> OT, p. 214.

capitalismo, y así lo afirma la propia Arendt cuando señala que: «el imperialismo nació cuando la clase dominante en la producción capitalista se alzó contra las limitaciones nacionales a su expansión económica. La burguesía recurrió a la política por necesidad económica; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista, cuya ley inherente es el constante crecimiento económico»<sup>50</sup>. El objetivo de la burguesía era alcanzar una fórmula clave para el desarrollo del capital: «hacer que el dinero engendre dinero»<sup>51</sup>. Acorde a este objetivo, conquistó el poder político dando lugar así a una nueva forma de organización capaz de impulsar las demandas de la nueva sociedad capitalista que emergía. Para Arendt, esta forma de entender el poder por parte de la burguesía dio lugar a que lo político se entendiese como un mero medio para lograr un fin, es decir, cayó bajo la peligrosa lógica del utilitarismo. La burguesía se hizo con el poder, y «sólo la ilimitada acumulación de poder logró producir la ilimitada acumulación de capital»<sup>52</sup>. Conquistado el espacio político, el interés privado se convirtió en interés público. La vida personal, el individuo y sus necesidades se imponían a los asuntos públicos, a lo común, al diálogo; así empezó el eclipse del mundo.

Con este espíritu de acumular infinitamente capital nace una sociedad de productores y consumidores voraces cuyo fin es el enriquecimiento personal bajo un régimen de competencia. Este giro al individuo y a la ganancia tiene para Arendt graves consecuencias y es que «la sociedad competitiva y adquisitiva de la burguesía ha producido la apatía, incluso la hostilidad, hacia la vida pública»<sup>53</sup>.

El giro al interés privado desencadenó un desinterés general por lo político. Siguiendo el análisis de Arendt, esto generó las masas modernas en las que los seres humanos eran reducidos a vivir bajo un orden de aislamiento y desarraigo. Estas condiciones en las que nace la sociedad de masas tienen su origen, según el análisis de la autora, «desde el comienzo de la Revolución industrial y [...] se agudizaron con el auge del imperialismo a finales del siglo pasado»<sup>54</sup>, fases claves del nacimiento y desarrollo de la economía capitalista. Acumulación de capital y eclipse del mundo quedan así vinculados.

Este eclipse del mundo y las condiciones de desarraigo y aislamiento propias de las masas, lejos de ser algo sin importancia, serán, para nuestra autora, el caldo de

---

<sup>50</sup> OT, p. 215.

<sup>51</sup> OT, p. 227.

<sup>52</sup> OT, p. 228.

<sup>53</sup> OT, p. 441.

<sup>54</sup> OT, p. 636.

cultivo «que prepara a los hombres para la dominación totalitaria»<sup>55</sup>.

Otra obra clave en la que podemos observar este vínculo entre el nacimiento del modo de producción capitalista y la desaparición del mundo es *La condición humana* (1958). Conectando con la idea de que “el dinero engendra dinero”, que Arendt expuso en *Los orígenes del totalitarismo*, en *La condición humana* afirma que esta acumulación de riqueza está ligada a la fertilidad que caracteriza a la naturaleza, a la vida, fertilidad que emana de la actividad humana de la labor cuyo mayor atributo es la capacidad de producir excedente, elemento clave para el intercambio comercial dentro de la lógica del capital. De nuevo aquí Arendt está apuntando al capitalismo cuando vincula el triunfo de la labor, dada su ilimitada capacidad productiva, al crecimiento, también ilimitado, de la riqueza.

Un segundo argumento que apuntaría al capitalismo en esta misma obra es que la abundancia que genera la labor dará lugar a las mercancías, a los consumibles, destruyendo así la estabilidad del mundo. Lo vemos en palabras de Arendt: «su misma abundancia los transforma en bienes de consumo. La interminabilidad del proceso laborante está garantizada por las siempre repetidas necesidades de consumo; la interminabilidad de la producción sólo puede asegurarse si sus productos pierden su carácter de uso y cada vez se hacen más objetos de consumo»<sup>56</sup>.

En realidad, Arendt no señala al capitalismo directamente en este argumento, pero sí señala, una vez más, un acontecimiento que es clave para el nacimiento del capitalismo: la Revolución industrial. En este sentido, afirma la autora que «la Revolución industrial ha reemplazado la artesanía por la labor, con el resultado de que las cosas del Mundo Moderno se han convertido en productos de la labor cuyo destino natural consiste en ser consumidos»<sup>57</sup>. Entendemos que este argumento apunta al nacimiento del capitalismo, dado que la Revolución industrial es uno de los motores clave que impulsó y permitió el modo de producción capitalista y la acumulación de capital ilimitada.

Un último vínculo, esta vez explícito, con el capitalismo que aparece en *La condición humana* es la cuestión de la expropiación del campesinado que permitió la acumulación de capital:

---

<sup>55</sup> OT, p. 639.

<sup>56</sup> CH, p. 141.

<sup>57</sup> CH, p. 140.

La expropiación, la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida, crearon tanto la original acumulación de riqueza como la posibilidad de transformar esa riqueza en capital mediante la labor. Esto constituyó las condiciones para el auge de la economía capitalista<sup>58</sup>.

Arendt está apuntando aquí al análisis de Marx de la *acumulación originaria*, solo que la autora no hace mención de estos estudios de Marx en esta obra, sino que fundamenta su posición a partir de los análisis de Max Weber, relacionando exclusivamente la desposesión con la Reforma luterana. Este vínculo entre expropiación y capitalismo queda también patente en la entrevista con Adelbert Reif de 1970, que se titula “Pensamientos sobre política y revolución”, en la que Arendt menciona una acumulación inicial que permite el capitalismo. Sin embargo, tampoco aquí hace mención al estudio de Marx. En esta entrevista Arendt afirma que «el capitalismo [...] debió su comienzo a un monstruoso proceso de expropiación como jamás había sucedido anteriormente en la historia»<sup>59</sup>.

Por último, cabe señalar dos textos también relevantes en relación al análisis del capitalismo en la obra de Arendt: el artículo “*La crisis en la cultura: su significado político y social*” (1961) y “200 años de la revolución americana” (1970). En estos artículos, fundamentalmente en el primero, Arendt vuelve a exponer algo que ya señaló en *La condición humana* y que acabamos de ver: la transformación de los objetos en consumibles.

A los ojos de Arendt, la actitud del hiperconsumo de la sociedad de masas acabará dando lugar a la cultura de masas, donde «la industria del entretenimiento se enfrenta a apetitos pantagruélicos y, como sus bienes desaparecen por el consumo, tiene que ofrecer nuevos artículos constantemente»<sup>60</sup>.

Es cierto que en este ensayo Arendt no apunta directamente a la acumulación de capital, como sí hace por ejemplo con respecto a la expropiación en las otras obras que hemos citado. En este sentido, es el otro artículo que hemos nombrado, “200 años de la revolución americana”, el que puede arrojar luz a esta cuestión. En este texto la autora

---

<sup>58</sup> CH, p. 282.

<sup>59</sup> Arendt, H., “Pensamientos sobre política y revolución”, *Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, p. 160.

<sup>60</sup> Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 219.

atribuye la actitud consumista «tanto al capitalismo como al comunismo»<sup>61</sup> debido al vínculo de ambos ordenes con la idea de un progreso ilimitado que consume todo a su paso. Aunque en esta afirmación es claro el vínculo que Arendt establece entre consumismo y capitalismo, no deja de ser una afirmación confusa porque también vincula explícitamente el consumo con el comunismo, igualando así comunismo y capitalismo en este punto. Es por esta comparación que esta afirmación no deja de ser problemática y más cuando la autora no nos da más explicación que esta. Sin embargo, a pesar de su ambigüedad y falta de argumentación, no puede negarse que a su vez supone una guía que nos permite vincular capitalismo y consumo dentro de la obra de Arendt. Esta afirmación complementa al artículo anterior en el que Arendt afirma un consumo característico de la sociedad y la cultura de masas moderna.

Situada la cuestión del mundo, así como el posible análisis del capitalismo en la obra de Arendt, vamos a explicar en el siguiente capítulo el primer sentido de la noción de *mundo*: el mundo como espacio artificial que se sitúa entre los seres humanos y que es constituido por los objetos estables que surgen de la actividad del trabajo. Sin embargo, para poder explicar este primer sentido es necesario previamente analizar el vínculo entre el mundo, las actividades humanas y la condición humana. Así mismo haremos una aclaración en torno a los términos *trabajo* y *labor* que aparecen en las traducciones españolas de la obra de Arendt a fin de evitar posibles equívocos.

---

<sup>61</sup> Arendt, H., “200 años de la revolución americana”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 159.

## Capítulo II

### El mundo como artificio entre los seres humanos

*El trabajo de nuestras manos, como distinto de la labor de nuestros cuerpos, fabrica la pura variedad inacabable de cosas cuya suma total constituye el artificio humano, el mundo en el que vivimos.*

Hannah Arendt

Situada la noción de *mundo* dentro del conjunto de la obra de Arendt, el objeto de este segundo capítulo es analizar las dos primeras caracterizaciones del concepto de *mundo* que, de forma esquemática, presentamos en el diagrama del capítulo anterior. Es fundamental para nuestra hipótesis entender lo que se explica en este capítulo, porque en él se dan las primeras contextualizaciones del término *mundo* que sirven de marco teórico de nuestro análisis. En un primer epígrafe explicamos una diferencia central, y es que el mundo nunca será identificado como un espacio natural, dado que, por el contrario, el mundo es en todo caso un espacio creado por los seres humanos que se sitúa entre nosotros. Por tanto, cuando señalamos en nuestra hipótesis la posibilidad de que el mundo desaparezca, en ningún caso nos referimos a un desastre natural, al deterioro de la naturaleza ni a un espacio en relación con un individuo aislado.

Entendida esta primera distinción clave, que se corresponde con el primer cuadro del diagrama que mostramos anteriormente, en un segundo epígrafe exponemos cómo se constituye el mundo de forma *fáctica* y qué elementos lo componen. Si el mundo es una creación humana, como acabamos de señalar, es necesario que los seres humanos *hagamos algo* para que el mundo emerja. Es aquí donde se estudia la relación entre la constitución del mundo y las actividades humanas que conforman lo que Arendt identifica como *vita activa*. El estudio de las actividades humanas no supone para Arendt el estudio de una naturaleza humana esencialista o determinista. Por el contrario, frente a la idea de una naturaleza humana, justamente para evitar sostener algo que nos define como humanos, Arendt plantea la idea de una *condición humana*. Mundo, condición humana y *vita activa* están unidas en el pensamiento de la autora, porque el mundo no puede crearse si no *hacemos algo* y este *hacer algo* es la respuesta humana ante el condicionamiento que la Tierra ejerce sobre nosotros. En este *hacer algo*, Arendt identifica tres actividades humanas fundamentales: labor, trabajo (*work*) y acción, pero solo las dos últimas tienen la capacidad de constituir el mundo. En relación

a la traducción del término *work* como *trabajo* haremos una aclaración para evitar posibles equívocos en nuestra argumentación. Todas estas cuestiones se recogen en el segundo epígrafe.

Concluiremos este capítulo con un último epígrafe en el que se muestra cómo se constituye en primer término ese espacio artificial *entre* los seres humanos que es el mundo. Atendiendo a la segunda caracterización que vimos en el diagrama del primer capítulo, el mundo se constituye primeramente de una forma material, de ahí que hablemos de un artificio, a partir de los objetos creados por la actividad del trabajo (*work*). Esta es una de las partes centrales de nuestra tesis. El mundo material se caracteriza por ser estable, se compone de objetos que se usan, afirma Arendt, y esta estabilidad se quiebra cuando el objeto se transforma en un consumible. Esta contextualización del mundo como espacio de objetos estable que plantea Arendt es fundamental a la luz de nuestra hipótesis, porque, tal como vamos a plantear en el capítulo noveno, las mercancías y el consumo que el orden del capital requiere supondrían justamente esta quiebra del mundo que Arendt teme.

Nos quedaría ver una segunda forma de construir el mundo. En este caso, sería un espacio inmaterial que se corresponde con los asuntos humanos, que en rigor es entendido por Arendt como el espacio para la política. Si el mundo material era creado por el trabajo, el mundo inmaterial es creado solo bajo el espectro de la acción. Este es el carácter fundamental que tiene el término *mundo* en la obra de Arendt, pero dada su extensión e importancia le dedicaremos un capítulo completo.

## **2.1. El mundo natural (*Earth*) no es el mundo (*World*)**

En este epígrafe se analiza la primera caracterización de la noción de *mundo* que proponíamos en el diagrama del capítulo introductorio de esta primera parte del trabajo. La primera cuestión que se ha de tener en cuenta en relación al concepto de *mundo* en Hannah Arendt es que la autora discrimina como punto de partida de su fundamentación entre mundo natural (*Earth*) y mundo (*World*). Como señala Margaret Canovan: «Arendt's concept of 'the world' as distinct from 'the earth' is one of the most

characteristic aspects of her thought»<sup>62</sup>.

En relación a nuestra tesis es importante tener en cuenta que, para Arendt, existen dos dominios heterogéneos en los que la vida humana se desarrolla. Por un lado, el mundo natural, la Tierra, el cual es entendido como «el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica<sup>63</sup>». Este espacio será identificado por la autora como un *no mundo*. Por otro lado, el *mundo* «no es idéntico a la Tierra o a la Naturaleza»<sup>64</sup>. Por el contrario, es un espacio artificial creado por los seres humanos como forma de distanciamiento de las necesidades vitales que se vinculan con el mundo natural. Arendt lo explica en uno de sus textos más significativos:

La Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana, y la naturaleza terrena, según lo que sabemos, quizá sea única en el universo con respecto a proporcionar a los seres humanos un hábitat en el que moverse y respirar sin esfuerzo ni artificio. El artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal, pero la propia vida queda al margen de este mundo artificial y, a través de ella, el hombre<sup>65</sup> se emparenta con los restantes organismos vivos.<sup>66</sup>

Los seres humanos, al igual que el resto de seres vivos, estamos vinculados a la naturaleza en tanto que necesitamos de ella para existir. En el mundo natural se anclan las necesidades de la vida biológica. La Tierra es el dominio donde las demandas de los instintos, la alimentación, el poder calmar la sed, los impulsos del cuerpo, el cazar o el reproducirnos, pueden quedar satisfechas. Debido a estas necesidades biológicas que nuestro cuerpo demanda, los seres humanos somos «criaturas atadas a la Tierra<sup>67</sup>» que no pueden desligarse del mundo natural porque es el soporte que nos permite conservarnos y perpetuar nuestra especie. Sin embargo, «los impulsos del cuerpo [...] en sí mismo carece de mundo por completo. La sed quiere algo mojado en general, y no un vaso de agua. [...]. El cuerpo como cosa viva no tiene ningún mundo, está en el

---

<sup>62</sup> Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 105.

<sup>63</sup> CH, p. 73.

<sup>64</sup> CH, p. 30.

<sup>65</sup> Es necesario destacar que en nuestro trabajo el uso del término *hombre*, genérico masculino, como forma de designar a los seres humanos responde a la obligación de ser fiel a la terminología arendtiana ya que la autora nunca va a utilizar otro término para referirse al ser humano que no sea el de *hombre*.

<sup>66</sup> CH, p.30.

<sup>67</sup> CH, p.31.



mundo<sup>68</sup>». Como seres vivos habitamos un lugar que nos es dado, la naturaleza, por eso Arendt afirma que el cuerpo, el cual liga a la vida, está simplemente en el mundo, un mundo que paradójicamente es para Arendt un no mundo. De ahí que la cita que acabamos de ver empiece con la afirmación de que el cuerpo carece de mundo.

Desde el planteamiento de la autora, es un error pensar que el mundo natural acota nuestra existencia, porque los seres humanos «no son de ninguna manera meramente seres naturales»<sup>69</sup>, «si bien vivimos ahora, y probablemente seguiremos viviendo, bajo las condiciones terrenas, no somos simples criaturas sujetas a la Tierra»<sup>70</sup>. Expresión de ello son la cultura, la construcción de instrumentos o el lenguaje articulado, dominios en los que se despliega nuestra especificidad, la *humanidad*.

Siguiendo el planteamiento de Arendt, «el artificio humano del mundo separa la existencia humana de toda circunstancia meramente animal<sup>71</sup>», por lo que identificar el mundo natural con el mundo supondría igualar al ser humano con el resto de seres vivos, reduciendo con ello la condición *humana* a una mera condición de animalidad. Delimitar ambos dominios es no pasar por alto que «lo específicamente humano de la vida humana es que se construye un mundo»<sup>72</sup>. Frente al resto de seres vivos, los seres humanos se caracterizan por tener la capacidad de fabricar un espacio *artificial* al margen de la naturaleza en el que desarrollarán su existencia. El mundo artificial permite que los vasos, las leyes, los aviones, las instituciones, el arte, las carreteras, los embalses, los edificios o los parlamentos sean posibles.

Esta distinción arendtiana se torna evidente si observamos cómo convive el ser humano con el ecosistema. Lejos de habitar la naturaleza como lo hace una flor, un tigre o una ameba, tenemos un modo de habitar propio que nos acompaña desde nuestra aparición en el planeta, ya que una lanza para cazar o un fuego en una choza son ya formas de distanciamiento con respecto del mundo dado de la naturaleza.

De este planteamiento se desprende que el elemento diferencial entre el mundo y la naturaleza es que, mientras que el mundo natural alberga la vida biológica y es un dominio *dado* a los seres humanos, que existe al margen de estos, el mundo es un artificio que es creado por nosotros y que sin nuestra actuación no puede emerger. Esto es lo que lleva a Arendt a afirmar que nosotros «*somos del mundo y no sólo estamos en*

---

<sup>68</sup> Arendt, H., *Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 518.

<sup>69</sup> Arendt, H., “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 97.

<sup>70</sup> CH., p. 38.

<sup>71</sup> CH, p. 30.

<sup>72</sup> DF, p. 355.

él»<sup>73</sup>. Que el mundo exista tiene una fuerte consecuencia para los seres humanos y es que es el espacio que nos permite desarrollar nuestra condición humana. Mundo y seres *humanos* son uno en el pensamiento arendtiano, están profundamente vinculados, hasta tal punto que la desaparición de una de las partes llevaría a la desaparición inmediata de la otra. Esta dependencia sale a la luz si observamos lo que ocurrió con el mundo cuando las civilizaciones de la antigüedad desaparecieron. Pongamos el ejemplo de los Olmecas, precursores de las culturas precolombinas: su mundo material, su artificio creado, así como su organización política se perdió; el tiempo fue deteriorando estructuras que en otro tiempo tenían una función y por ello eran mantenidas por los seres humanos. Cuando estos abandonaron su mundo, este fue absorbido por la naturaleza viva hasta tal punto de quedar destruido y olvidado.

Este vínculo que se da entre seres humanos y mundo no ocurre entre estos y la Tierra. Nuestro planeta no depende de nosotros para existir y por ello, aunque los seres humanos se extinguiesen, la Tierra, así como los organismos vivos que la habitan continuarían su marcha sin nosotros. Esta afirmación se nos hace evidente a la luz de los descubrimientos que desde ámbitos como la geología o la paleontología se han llevado a cabo. Hoy es un hecho que la Tierra apareció mucho antes que los seres humanos, se estima que ante los aproximadamente 4,543 miles de millones años que data la Tierra los seres humanos habitamos en ella solo desde hace 6 millones de años, y si somos más rigurosos, nuestra especie *Homo Sapiens Sapiens* existe desde hace solo unos 200.000 años<sup>74</sup>. Esta datación demuestra que el mundo natural no depende de los seres humanos<sup>75</sup>, que la existencia de la Tierra nos precede, que sus procesos nacen de sí misma y que así mismo nos sobrevivirá si un día no quedase ni un solo ser humano sobre la misma.

Frente a este mundo natural dado y autosuficiente en el que se ancla la vida biológica, el *mundo* nunca podría darse al margen de los seres humanos. Si el mundo

---

<sup>73</sup> Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 46.

<sup>74</sup> Noah Harari. Y., *Sapiens. De animales a dioses: una breve historia de la humanidad*, Barcelona, Debate, 2014. p. 11.

<sup>75</sup> Es interesante poner de relevancia que para Arendt con la llegada del Mundo Moderno los avances de la ciencia y la técnica han planteado por un lado, que los seres humanos por primera vez pudieran dejar de ser criaturas atadas a la Tierra y, por otro, que la vida en la Tierra tanto de humanos como de otros seres vivos dependan de nosotros puesto que con los descubrimientos científicos y tecnológicos podríamos acabar con los seres vivos que habitan nuestro planeta incluido el ser humano mismo. Así lo afirma Arendt en *La condición humana*: no hay razón para dudar de «nuestra actual capacidad de destruir toda la vida orgánica de la tierra» (Arendt., H., *La condición humana*, op. cit., p. 31). Para la autora el mayor ejemplo de la acción descontrolada a la que nos puede llevar la ciencia lo constituyen las armas atómicas. Hoy la técnica y la ciencia pueden poner por primera vez contra las cuerdas el espacio hasta ahora dado, seguro y certero de la naturaleza.

depende de nosotros para constituirse es necesario atender una cuestión fundamental que Margaret Canovan advierte de forma muy acertada: «for a proper human world to exist it is necessary for men to recognize that they have obligations to it<sup>76</sup>». Es fundamental lo que apunta aquí Margaret Canovan: los seres humanos debemos comprender que tenemos obligaciones para con el mundo, que este depende de nosotros, por lo que no podemos simplemente *estar en el mundo*, sino que debemos conformarlo y mantenerlo. Solo con nuestra participación común el mundo existe.

Otra diferencia que articula esta separación que venimos analizando es que, mientras que el ser humano individual es el sujeto que habita el mundo de la naturaleza, el mundo no se constituye desde la individualidad, no es meramente una suma de individuos aislados: «el mundo y la gente que lo habita no son la misma cosa. El mundo yace *entre* las personas<sup>77</sup>». El mundo emerge solo cuando los seres humanos establecen relaciones de reciprocidad, lo que hace que el mundo sea un espacio relacional «resultado de nuestro esfuerzo común y coordinado»<sup>78</sup>. Lo vemos en una de las citas más relevantes en la que Arendt explica que el mundo es siempre un espacio entre seres humanos que jamás podría constituirse sin estos:

Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este “espacio entre” [*Zwischen-Raum*] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres, sería en sí mismo una contradicción.<sup>79</sup>

Este presupuesto es fundamental para el desarrollo posterior de nuestra tesis. Es necesario tener en cuenta que no es posible que un gran número de individuos aislados, atomizados y volcados en sí mismos puedan crear el mundo. Como veremos, atomización e individualismo son valores que fomenta la competencia inherente a la sociedad capitalista. Por el contrario, como señala Laura Quintana, estamos ante «un mundo que siempre se da como contexto de relaciones»<sup>80</sup>.

Se ha de tener en cuenta que, aunque para Arendt el mundo natural y el mundo

---

<sup>76</sup> Canovan, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, p. 83.

<sup>77</sup> Arendt, H., *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 14.

<sup>78</sup> OT, p. 427.

<sup>79</sup> *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 57-58.

<sup>80</sup> Quintana, L., “Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt”, *Revista de ciencia política*, Vol.29, n° 1, 2009, pp. 185-200, p. 188.

sean entendidos como dominios diferentes y entre ellos establezca una relación de jerarquía —en la que el espacio fundamental es el *mundo*—, ambos espacios coexisten y se complementan, ambos son el soporte que permite la existencia de la vida *humana*. De hecho coexisten hasta tal punto que sus límites son muy borrosos. Ambos espacios se afectan mutuamente, en primer lugar, porque las necesidades humanas son satisfechas por medio del artificio humano: como muestra la propia Arendt con el ejemplo del vaso como modo de recoger el agua que calmará la sed o como lo vemos en una red para pescar, en una tinaja o en un coche, entre otros artefactos. El artificio humano en ciertos casos da la espalda e incluso puede suponer una amenaza para la vida biológica: ejemplos de esto serían las enfermedades ligadas a la ingesta de alimentos refinados, el tabaco, la emisión de gases de efecto invernadero causado por las fábricas, el vertido de residuos radiactivos a los ríos, los automóviles, los transgénicos, la deforestación de las selvas para el cultivo masivo de ciertos alimentos o las islas de plásticos, entre otros.

Aunque coexisten, Arendt se esfuerza en señalar que entre ambos dominios deben establecerse límites claros. Como ya hemos citado, «la propia vida queda al margen de este mundo artificial<sup>81</sup>», ya que si el mundo se alza como el espacio opuesto a la naturaleza, este debe excluir de sí por principio todo aquello que esté relacionado con la vida biológica, la cual debe desarrollarse exclusivamente bajo los límites del mundo natural. De acuerdo de nuevo con Margaret Canovan, esta distinción que Arendt lleva a cabo entre mundo natural y mundo tiene «manifold political implications<sup>82</sup>», porque lo que en último término subyace en esta diferenciación es la exclusión de la vida del espacio de lo político que, como veremos, es el sentido más fundamental que Arendt atribuye a la noción de *mundo*.

Desde nuestra lectura, esta separación arendtiana entre mundo y naturaleza se fundamenta en la separación griega entre *Zōē* (*zōe*) y *bíos* (*bíos*). Atendiendo a la definición de estos términos que Giorgio Agamben da en su obra *Homo Sacer*, *zōe* «expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo»<sup>83</sup>. Como señalaba Canovan, esta separación no es en absoluto un asunto de poca importancia, sino que, por el contrario, lo que hace es delimitar el ámbito de lo específicamente humano, que se caracterizaría por tener la capacidad de establecer un

---

<sup>81</sup> CH, p. 30.

<sup>82</sup> Canovan, M., *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, op. cit., p.105.

<sup>83</sup> Agamben, G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 9.

dominio político.

Esta diferenciación entre política y vida, entre mundo y no mundo, quedará cristalizada en la separación que Arendt establece entre el espacio público, lugar donde se desarrolla la política, y el espacio privado, el dominio donde se atienden las necesidades de la vida.

Para concluir con este párrafo, recordemos algunos de sus puntos fundamentales: hemos señalado que el mundo no hace referencia al mundo de la naturaleza, que en él no tiene cabida la vida biológica y que, además, nunca es un espacio dado al margen de los seres humanos. Por el contrario, el mundo es un espacio creado de forma artificial por los seres humanos en plural. Mundo y seres humanos mantienen una relación de interdependencia, sin mundo no existe la *humanidad*, pero sin seres humanos el mundo no puede constituirse. Además, el mundo es siempre un espacio *entre* los seres humanos, lo que hace que el mundo sea un espacio de relación: «Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen el común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo»<sup>84</sup>.

El mundo es lo que permite desarrollar la condición *humana* bajo ciertas actividades determinadas. Vemos la relación entre mundo, condición humana y *vita activa* en el siguiente epígrafe.

## **2. 2. Mundo, condición humana y *vita activa***

### **2.2.1. La naturaleza humana no es la condición humana**

*Nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia.*

Hannah Arendt, *La condición humana*

Como vimos en el epígrafe anterior, *mundo* y *condición humana* están totalmente ligados en el planteamiento arendtiano porque solo en el *mundo* los seres

---

<sup>84</sup> CH, p. 30.

humanos actualizan su *condición humana*, condición que en ningún caso hace referencia a nada parecido a una naturaleza humana.

En el primer capítulo de su obra de nombre homónimo, *La condición humana*, Arendt señala de forma explícita la distinción entre naturaleza humana y condición humana: «La condición humana no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana»<sup>85</sup>.

Como señalan Ricardo Patierno y Nicolás Crisorio, «su análisis parte de una lectura de San Agustín respecto de “la quaestio mihi factus sum (he llegado a ser un problema para mí mismo)” [...] y de la crítica a las explicaciones deterministas»<sup>86</sup> propias del positivismo de las ciencias naturales. A partir de estos planteamientos, Arendt comprende la dificultad de que los seres humanos podamos decir «¿Quiénes somos?» sin caer en la construcción de una deidad o bien, como hizo Platón, en la constitución de una figura humana que se torna inalcanzable. Ante estas dificultades, Arendt considera más adecuado establecer una idea de condición humana, ligada al cuerpo y sus actividades prácticas que permiten adaptarse al medio en el que viven, que sostener una naturaleza humana atendiendo fundamentalmente a dos razones. La primera, porque preguntarse por la naturaleza humana

no parece tener respuesta tanto en el sentido psicológico individual como en el filosófico general. Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que esto supondría saltar de nuestra propia sombra. [...] Dicho con otras palabras: si tenemos una naturaleza o esencia, sólo un dios puede conocerla y definirla, y el primer requisito es que hablara sobre un “quién” como si fuera un “qué”<sup>87</sup>.

Una segunda razón, como advierte Anabella Di Pego, es «evitar interpretaciones esencialistas»<sup>88</sup>. Sostener la existencia de una naturaleza humana implicaría poner en el centro de la reflexión política a un individuo aislado que serviría como modelo en el que

---

<sup>85</sup> DF, p. 37.

<sup>86</sup> Crisorio, R.L., Patierno, N., “Cuerpo y naturaleza humana en la obra de Hannah Arendt”, *Interthesis*, Vol. 13, nº 2, pp. 1-18, 2016, p. 3

<sup>87</sup> CH, p. 38.

<sup>88</sup> Di Pego, A., *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2015, p. 138-139.

se encarnarían todos los demás seres humanos. Esto implicaría, por un lado, anular la singularidad de cada ser humano y, por otro lado, como advierte Maria Soledad Sanhueza, pensar el espacio político desde la idea de *Hombre*, una idea que «no tiene correspondencia con la realidad. “El Hombre” no existe, lo que existen son «los hombres», una diversidad de seres humanos. De este modo, la pregunta ¿Qué es el hombre? —que es la pregunta por la naturaleza, esencia o sustancia humana—, tan propia de la filosofía, está fuera del pensamiento de Arendt»<sup>89</sup>. Si esta cuestión está fuera de su pensamiento es porque contradice uno de los presupuestos principales de su teoría política, «la esencial condición humana de la pluralidad»<sup>90</sup>. De acuerdo con Martin Jay, una vez rechazado el esencialismo «solamente tiene sentido discutir la “condición humana”, no la “naturaleza humana”»<sup>91</sup>.

En lugar de suponer una naturaleza humana innata, invariable, atemporal, fuera de toda condición material, así como del devenir del tiempo, Arendt piensa a los seres humanos desde la praxis, desde las condiciones que regulan su existencia en la Tierra, haciéndose cargo de que «los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia»<sup>92</sup>. Las condiciones bajo las que habita la existencia humana no se refieren a una determinación natural, sino al hecho de que se somete al cambio, al tiempo histórico, a un lugar y una comunidad concreta, lo que implica que estas condiciones podrían ser otras. En este sentido, para Arendt, «el cambio más radical que cabe imaginar en la condición humana sería la emigración de los hombres desde la Tierra hasta otro planeta. Tal acontecimiento, ya no totalmente imposible, llevaría consigo que el hombre habría de vivir bajo condiciones hechas por el hombre, radicalmente diferentes a las que le ofrece la Tierra»<sup>93</sup>. La condición humana es por tanto la forma en la que habitamos la Tierra adaptándonos a los condicionantes materiales, culturales e históricos que nos rodean. Todo lo que entre en contacto con nosotros nos condiciona:

El choque del mundo de la realidad sobre la existencia humana se recibe y se siente como fuerza condicionadora. La objetividad del mundo – su carácter de objeto o cosa –

---

<sup>89</sup> Sanhueza Poblete, M. S., “Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, nº 3, 2014, pp. 99-113, p. 103.

<sup>90</sup> CH, p. 228.

<sup>91</sup> Jay, M., “El existencialismo político de Hannah Arendt, *Hannah Arendt*”. *El orgullo de pensar* (Birulés, F., Comp.), Barcelona, Gedisa, 2000, p. 155.

<sup>92</sup> CH, p. 36-37.

<sup>93</sup> CH, p. 37.

y la condición humana se complementan mutuamente; debido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas, y éstas formarían un montón de artículos no relacionados, un no mundo, si no fueran las condiciones de la existencia humana<sup>94</sup>.

Los seres humanos nunca podemos escapar de los condicionantes que modulan nuestra existencia. Omitirlos solo es posible en el ámbito de la fantasía, pero en ningún caso podremos desvincularnos de forma fáctica:

Los seres humanos, aunque totalmente condicionados en su existencia – limitados por el intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, sometidos a la labor para poder vivir, estimulados a trabajar para sentirse como en casa en el mundo y empujados a actuar a fin de encontrar un lugar en la sociedad de sus semejantes–, pueden trascender mentalmente todas estas condiciones, pero solo mentalmente, nunca en la realidad<sup>95</sup>.

En esta cita se especifican esas tres actividades que dan respuesta al condicionamiento y que articulan la condición humana: la labor, el trabajo y la acción. Estas actividades, que se engloban en lo que Arendt define como *vita activa*, harán posible tanto el desarrollo de la vida como la constitución del mundo. Por ello, mundo, condición humana y *vita activa* no pueden desligarse en el planteamiento que Arendt hace del mundo. Vemos este vínculo en el siguiente epígrafe, explicación que es central para nuestra tesis.

### **2.2.2. Condición humana y *vita activa***

Es importante empezar recordando que por *condición humana* Arendt se refiere a las condiciones materiales, históricas o culturales, en todo caso condiciones no deterministas ni esencialistas, con las que los seres humanos entran en contacto al nacer y que modulan su forma de existir en la Tierra. Ante el condicionamiento respondemos con lo que Arendt señala como *vita activa*. Sin embargo, la vida activa es solo una dimensión del existir humano a la que acompaña la vida del espíritu. Vemos estos dos

---

<sup>94</sup> CH, p. 37.

<sup>95</sup> Arendt, H., *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002, p. 93.



modos de vida en palabras de la propia Arendt: «presupondré la validez de la vieja distinción entre dos modos de vida, entre una *vita contemplativa*<sup>96</sup> y una *vita activa* [...] y presupondré también que cuando hablamos de contemplación y acción no solo hablamos de ciertas facultades humanas, sino también de dos formas de vida distintas<sup>97</sup>». Si Arendt se centra en el estudio de la vida activa y lo vincula al mundo, relegando a un segundo plano la vida del espíritu, se debe a dos motivos:

En primer lugar, por el hecho de que somos seres condicionados debemos “*hacer algo*” con lo que poder de dar respuesta a ese condicionamiento a fin de seguir vivos. Quietos y contemplativos, los seres humanos no podemos atender las necesidades biológicas que la vida humana nos demanda. Por ello:

La vida activa no es solamente aquello a lo que están consagrados la mayoría de los hombres, sino también aquello de lo que ningún hombre puede escapar totalmente. Porque está en la condición humana que la contemplación permanezca dependiente de todos los tipos de actividades; depende de la labor que produce todo lo necesario para mantener vivo el organismo humano, depende del trabajo que crea todo lo necesario para albergar el cuerpo humano y necesita la acción con el fin de organizar la vida en común de muchos seres humanos<sup>98</sup>.

Aquello que hacemos, que conforma la vida activa, que es anterior y soporte de la vida del espíritu, son las actividades que Arendt muestra en este texto: la labor, el trabajo y la acción.

El segundo motivo por el que la vida activa tiene prioridad, en relación a la posibilidad de constituir el mundo, apunta a lo siguiente: Arendt está tratando de fundamentar el ámbito de lo político bajo el presupuesto de la pluralidad, presupuesto del que la vida del espíritu no puede dar cuenta, pues esta se reduce a una actividad que

---

<sup>96</sup> Aunque las obras que analizamos de Arendt se centran en el estudio de la *vita activa*, al final de su vida se ocupará de la vida del espíritu. Este será su último trabajo que lleva por título: *The Life of the Mind*. Esta obra fue considerada por Arendt como una continuación de *La condición humana* y así lo expresa en 1972: «Siento que *La condición humana* necesita un segundo volumen y estoy tratando de escribirlo». (Arendt sobre Arendt, recogido en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p.143). Sin embargo, Arendt no pudo acabar este volumen porque muere repentinamente en 1975 sin haber terminado todas las secciones, quedando sin acabar la última parte de la cual solo escribió el título: *El Juicio* junto con dos epígrafes. Es su amiga Mary McCarthy la persona que se encargará de la edición póstuma de los manuscritos. Sin que sea nuestra intención restarle importancia a esta parte de su obra, no nos encargaremos de estos planteamientos en este trabajo puesto que al ser nuestro objeto de estudio la comprensión del mundo y este está ligado en su obra a la *Vita activa*, estudiar la vida del espíritu supondría desviarnos de nuestro objeto de estudio.

<sup>97</sup> LTA, p.89.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 89-90.

se lleva a cabo en soledad, en la forma del diálogo interno. La soledad que requiere la vida interior no puede dar cuenta de la constitución del mundo y, por ende, tampoco de la *humanidad*, porque choca con ese presupuesto clave de la vida política, ser un espacio plural. Como resumen de este planteamiento podemos referirnos a las palabras de Peter Venmans en su obra *El mundo según Hannah Arendt*: «los hombres –siempre en plural– deben crearse a sí mismos por medio de sus actos»<sup>99</sup>. Pluralidad, vita activa, mundo y condición humana se vinculan de forma estrecha.

Mencionadas las actividades que conforman la vida activa y antes de explicarlas en su relación con el mundo, elemento central de nuestra hipótesis, así como de la argumentación arendtiana, es necesario aclarar cierta confusión con la traducción española que se ha hecho de los términos *work* y *labor* de la obra de Arendt. Es lo que vemos en el siguiente epígrafe.

### **2.2.3. *Work* y *labor*: una aclaración terminológica**

Antes de continuar con la explicación de estas tres actividades humanas elementales que acabamos de señalar, es necesario presentar una aclaración terminológica fundamental en relación a la traducción que de los términos *work* y *labor* se hace en la traducción española que estamos siguiendo en nuestro estudio<sup>100</sup>, con el fin de evitar en lo sucesivo posibles equívocos. Como se sabe, Arendt escribió *La condición humana* por primera vez en inglés, designando las diferentes actividades humanas con los términos *labor*, *work* y *action*, términos que en la traducción española son interpretados como *labor*, *trabajo* y *acción*, respectivamente.

Consideramos que el tratamiento de los términos *work* y *labor* que se ha hecho en la traducción española no es el adecuado. Primero, porque en momentos importantes de la argumentación se ha utilizado el término *trabajo* para referirse a *labor*, mientras que en otras partes el mismo término hace referencia a *work*. Es decir, se ha utilizado el término *trabajo* indistintamente y unas veces significa *labor* y otras *work*, por lo que

---

<sup>99</sup> Venmans, P. *El mundo según Hannah Arendt*, Madrid, Punto de vista editores, 2017, p.102.

<sup>100</sup> Arendt, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, traducción de Ramón Gil Novales. Es una pena que en la reedición de esta obra, también de la editorial Paidós pero de 2016, la traducción de estos términos no se revisara. La traducción es la misma que en 2005 hizo Ramón Gil Novales, por lo que sigue ocurriendo exactamente el mismo problema que en la edición de 2005.

llega un momento que esta traducción conduce al equívoco. Induce al error, por un lado, porque no se sabe si está haciendo referencia al *trabajo* o, más bien, estamos hablando de *labor*, lo que nos obliga a revisar constantemente la edición inglesa. Por otro lado, al atribuir al trabajo características que en la obra de Arendt hacen clara referencia a *labor* y no a *work* se confunden ambas actividades, impidiendo entender plenamente el argumento de Arendt.

Esta indistinción terminológica, en ciertos momentos de la traducción, lejos de ser una cuestión secundaria sin importancia es una cuestión central, ya que afecta directamente a categorías arendtianas de primer orden. Confundir *trabajo* y *labor* supone arruinar una de las herramientas teóricas arendtianas más fundamentales, una de las que mayor repercusión tiene en su obra y sin la cual no es posible entender posiciones claves en la autora como, por ejemplo, el diagnóstico de la desaparición del mundo en la modernidad. Confundir estos términos afectaría directamente a uno de los pilares sobre el que se articula nuestra tesis: la caracterización de la labor y su triunfo en la modernidad, triunfo que implica el eclipse del mundo.

Veamos concretamente el problema que estamos señalando y que se repite a lo largo de la traducción española de *La condición humana*. Aunque no nos es posible referirnos aquí a todos los momentos en los que esta confusión terminológica aparece, porque sería una tarea de traducción más ardua y profunda de lo que pretendemos con esta aclaración, sí que pondremos algunos ejemplos que nos servirán para ilustrar el problema que estamos planteando.

Al inicio del epígrafe 12 titulado “El carácter de cosa del mundo” encontramos la siguiente traducción: «El desprecio por el *trabajo* en la teoría antigua y su glorificación en la moderna proceden de la actitud subjetiva o *actividad del trabajador*, desconfiando de su penoso esfuerzo o elogiando su productividad»<sup>101</sup>. Vemos ahora el original en inglés: «The contempt for *labor* in ancient theory and its glorification in modern theory both take their bearing from the subjective attitude of the *laborer*, mistrusting his painful effort or praising his productivity»<sup>102</sup>. La traducción española ha traducido *labor* como *trabajo*, atribuyendo una característica al trabajador y al trabajo que en realidad corresponde a la labor y al laborante.

Otro lugar en donde podemos ver esta trasposición de términos es en el epígrafe

---

<sup>101</sup> CH, p. 115. Las cursivas son nuestras para destacar el término de la traducción al que estamos haciendo referencia.

<sup>102</sup> Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1998. Las cursivas son nuestras dado que lo que queremos poner de relevancia son ambos términos.

6, en el que la traducción española dice lo siguiente:

Lo calificado como crecimiento no natural de lo natural suele considerarse como el incremento constantemente acelerado en la productividad del *trabajo*. El mayor factor singular de este constante incremento desde su comienzo ha sido la organización *laboral*, visible en la llamada división del *trabajo* [...]. Segundo factor importantísimo en la productividad del *trabajo*.<sup>103</sup>

Si lo comparamos con la edición inglesa:

What we described as the unnatural growth of the natural is usually considered to be the constantly accelerated increase in the productivity of *labor*. The greatest single factor in this constant increase since its inception has been the organization of *laboring*, visible in the so-called division of *labor* [...] second greatest factor in *labor's* productivity<sup>104</sup>.

Esta cita es clave para ver lo que estamos planteando. En ella indistintamente *labor* se está traduciendo al español unas veces como *trabajo* y otras como *labor*. Dentro del argumento de Arendt es un problema vincular productividad a trabajo, porque la actividad que se caracteriza con ese atributo en el pensamiento de la autora es siempre la labor. De hecho, debido a la capacidad productiva de la labor esta triunfa en la modernidad eclipsando al resto de actividades humanas.

Consideramos que esta dificultad que vemos en la traducción podría salvarse si *labor* se tradujese siempre, o bien como *labor*, o bien como *trabajo*, en paralelo con la traducción de *laborante* y *trabajador*. Sin embargo, el problema aparece porque, aunque por lo general *trabajo* hace referencia a *work* y el término inglés *labor* a *labor* – como muestra el título del capítulo IV donde el término inglés “*work*” se traduce como *trabajo* y el capítulo III *labor* se traduce como *labor* y se mantendrá así a lo largo de estos capítulos–, como acabamos de ver no siempre se mantiene esta distinción.

Tal como hemos señalado, no pueden usarse indistintamente en el caso de Arendt los términos *trabajo* y *labor*, porque esto implicaría que se desdibuje la especificidad de cada actividad y, por ende, la diferencia entre ambas. Mantener esta distinción y esa especificidad entre ambos términos acorde al pensamiento de Arendt es fundamental: este es uno de los aportes más significativos de su teoría. En este sentido,

---

<sup>103</sup> CH, p. 69. Las cursivas son nuestras para resaltar el término al que nos referimos.

<sup>104</sup> HC, p. 47. Las cursivas son nuestras.

recordamos que la autora siempre fue muy crítica con el pensamiento de Marx<sup>105</sup>, acusándole de haber identificado ambos términos. En palabras de Arendt:

La distinción entre labor productiva e improductiva contiene, aunque con prejuicio, la distinción más fundamental entre trabajo y labor [...] La época moderna en general y Karl Marx en particular, anonadados, por decirlo así, por la productividad sin precedente de la humanidad occidental, tuvieron la casi irresistible tendencia a considerar toda labor como trabajo y a referirse al *animal laborans* en términos mucho más adecuados al *homo faber*<sup>106</sup>.

Cabe señalar que será fundamental para nuestra hipótesis cuestionar esta crítica de Arendt a la luz de la distinción de Marx entre *trabajo concreto o útil* y *trabajo abstracto* o *fuerza para trabajar*, con la que Marx hace referencia a dos naturalezas heterogéneas, aunque ciertamente bajo una misma categoría: la de trabajo<sup>107</sup>. En el capítulo séptimo apuntamos a la posibilidad de que estos términos puedan identificarse con la distinción arendtiana entre labor y trabajo quedando así cuestionada la crítica de Arendt a Marx en relación a esta cuestión.

Un segundo motivo por el que no estamos de acuerdo con la traducción española que se hace del término *work* como *trabajo* es que con este término se pierde una característica esencial de esta actividad, la de *fabricar* un objeto duradero.

Debido al uso cotidiano que hacemos de este término en español podemos entender por trabajo tanto la actividad de un laborante, por ejemplo de una persona que

---

<sup>105</sup> Sirva de ejemplo que la primera línea del capítulo sobre la labor en *La condición humana* se abre con estas palabras: “En este capítulo se critica a Karl Marx” (CH, p. 107). ¿Por qué Arendt empieza de esta manera? Pues lo hace justamente porque considera que Marx no diferencia en su obra entre trabajo (work) y labor, y ha reducido a los seres humanos a la condición de laborantes. Esta misma crítica vuelve a aparecer en un texto de 1950 en el que Arendt estudia la obra de Marx con el fin de encontrar en el marxismo elementos totalitarios. Finalmente este proyecto fue abandonado por Arendt. Sin embargo, algunos de esos textos han sido recogidos por Jerome Kohn en una compilación que lleva por título *La promesa de la política*. En uno de esos textos, titulado “De Hegel a Marx”, Arendt afirma que «Marx fue el primero en definir al hombre como un *animal laborans*, como una criatura que trabaja. [...], atribuyendo así al trabajo una productividad que nunca tiene» (Arendt, H., “De Hegel a Marx”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp. 107-129, p. 116). Al atribuir la característica de la productividad al trabajo, para Arendt, Marx incurre en la indiferenciación entre trabajo y labor, indiferenciación que por otro lado es exactamente la misma que acabamos de ver en el texto que hemos citado de *La condición humana*.

<sup>106</sup> CH, pp. 111-112.

<sup>107</sup> Cabe señalar que será fundamental para nuestra hipótesis cuestionar esta crítica de Arendt a la luz de la distinción de Marx entre *trabajo concreto o útil* y *trabajo abstracto* o *fuerza para trabajar* con la que Marx haría referencia a dos naturalezas heterogéneas que podrían identificarse con las distinciones arendtianas entre *trabajo* y *labor*. No aclaramos aquí ningún aspecto en relación a este asunto, porque lo haremos en profundidad en el capítulo séptimo de esta investigación.

hace las tareas del hogar, como la actividad de un fabricante, alguien que esté produciendo un zapato. Es la edición alemana de la obra, titulada *Vita activa*, escrita por la propia Arendt, pero con posterioridad a la versión inglesa, la que más luz arroja sobre esta cuestión.

En la edición alemana, trabajo y labor son actividades que se expresan con los términos *Arbeit* (labor) y *Herstellen* (work). Ciñéndonos a que *Herstellen* puede traducirse como fabricación o producción, consideramos más acertado traducir *Work* como *fabricación* y *Labor* como *labor* o *trabajo*, dado que, como advertíamos, el término *trabajo* en español no hace referencia necesariamente a la acción concreta de producir un objeto, mientras que sí apuntaría al hecho de tener fuerza para trabajar en cualquier cosa, aunque no se obtenga un objeto duradero como resultado del trabajo.

A pesar de lo expuesto, no vamos a traducir en nuestra investigación *work* como *fabricación* debido a una cuestión meramente práctica, y es que gran parte de las citas clave de este trabajo han sido sacadas de la edición española de *La condición humana* y en esas citas *work* se traduce como *trabajo*. Por ello, si utilizásemos en nuestro texto *fabricación* y no *trabajo*, ello nos obligaría a abrir una nota en todas las citas en las que el término aparece, o bien a insertar al lado del término *trabajo* la palabra *fabricación* para evitar equívocos. De no hacerlo, llevaría a una confusión constante entre las citas y nuestro texto. Corregir cada texto nos ha parecido un trabajo muy farragoso, ya que el término aparece con mucha frecuencia, y ello impediría tanto la escritura como la lectura fluida de esta tesis.

Esperando una edición española de *La condición humana* en la que la traducción de estos términos sea más acorde al planteamiento arendtiano, mantendremos la traducción que hasta ahora se ha hecho de la misma. Por tanto, en lo sucesivo, traduciremos *labor* como *labor* y *work* como *trabajo*. Sin embargo, aclaramos que, aunque usemos el término *trabajo*, lo haremos siempre como el equivalente a *producir* y a *fabricar*, y en los casos en los que nuestro texto o las citaciones del texto de Arendt sean susceptibles de confusión, como hemos visto que ocurre, citaremos el texto directamente del original en inglés.

#### 2.2.4. Vita activa y mundo

La relación que esbozamos en este epígrafe entre mundo y actividades humanas es uno de los planteamientos más importantes dentro del análisis que estamos haciendo del concepto de *mundo* en Arendt. Es fundamental para nuestro argumento la relación que Arendt establece entre las actividades humanas y el mundo para poder comprender en la segunda parte de este trabajo en qué sentidos específicos el capitalismo destruye el mundo.

El estudio arendtiano de la *vita activa* se desarrolla fundamentalmente en su obra titulada *The Human Condition*<sup>108</sup> (1958). En el prólogo, Arendt explica el objetivo que se propone con este estudio: «Lo que me propongo es muy sencillo: nada más que pensar en lo que hacemos. En efecto, “lo que hacemos” es el tema central del presente libro»<sup>109</sup>. Si el condicionamiento es resuelto mediante la actividad humana, comprender la condición humana pasa por cuestionarse «¿Qué hacemos cuando actuamos?»<sup>110</sup>. La pregunta por la *vita activa* dará como respuesta el estudio de las articulaciones elementales de la condición humana.

En la primera línea del primer capítulo que abre *La condición humana*, Arendt nos explica cuáles son las actividades que definen la *vita activa*: «con la expresión *vita activa* me propongo designar tres actividades fundamentales: labor, trabajo y acción. Son fundamentales porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la Tierra»<sup>111</sup>.

Cada actividad humana cumple una función dentro del orden de la existencia de los seres humanos: la labor se corresponde con la vida biológica, el trabajo con el mundo artificial en el que habitamos y la acción con la condición de la pluralidad que se despliega en el espacio de los asuntos humanos. Como plantea Simona Forti, con estas delimitaciones de la *vita activa* «la autora pretende, en primer lugar, diseñar los rasgos de fondo de una fenomenología existencial que dé cuenta de los diferentes tipos de relación que el individuo mantiene respectivamente, con la naturaleza, con los objetos mundanos y con los otros individuos. Cada una de estas actividades corresponde a una

---

<sup>108</sup> En alemán esta obra fue titulada por Arendt como *Vita activa*. En español, aunque hemos hecho referencia ya esta obra en varias ocasiones, para que conste su traducción del inglés es *La condición humana*.

<sup>109</sup> CH, p. 33.

<sup>110</sup> LTA, p.89.

<sup>111</sup> CH, p.35.

situación humana concreta<sup>112</sup>»: ser animal, fabricante y ciudadano.

En relación a nuestra hipótesis, lo que más nos interesa de este planteamiento de Arendt es que cada actividad tiene la capacidad de relacionarse con el mundo de una manera: mientras que la labor es la actividad que está ligada con el no mundo, tanto la acción como el trabajo son las actividades con la que los seres humanos crean ese espacio artificial *entre* ellos que es el mundo.

La labor posee el atributo de la no mundanidad porque «corresponde a los procesos biológicos del cuerpo<sup>113</sup>», y recordemos que Arendt señalaba que el cuerpo y sus impulsos carecen de mundo. Frente a la labor, la acción y el trabajo, aunque actividades caracterizadas por el atributo de la mundanidad, no conforman el mundo de la misma manera. El trabajo engendra un mundo material de objetos estables, mientras que la acción conforma el espacio inmaterial de los asuntos humanos que en rigor es el espacio para lo político.

Mundo y actividades humanas quedan vinculadas inexorablemente: «el mundo en el que hemos nacido, no existiría sin la actividad humana que lo produjo<sup>114</sup>». Sin embargo, aunque todas las actividades son necesarias a fin de hacer posible la existencia humana, existe una rígida jerarquía interna entre ellas «donde la acción del hombre de Estado ocupa el punto más alto; la del artesano y del artista, el intermedio y el trabajo que abastece las necesidades primarias del organismo humano, el más bajo<sup>115</sup>». El criterio por el que Arendt se rige en el establecimiento de tal jerarquía es el grado o la capacidad que posee cada actividad para constituir el *mundo*.

El mundo se forma mediante la acción y el trabajo porque solo con «los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo»<sup>116</sup> este emerge.

Hasta ahora hemos presentado las actividades humanas y su relación con el mundo, pero ahora es necesario entender cómo se constituye. Es lo que haremos en el próximo epígrafe y en el capítulo tercero. En lo que queda de capítulo acabaremos de exponer la idea de *mundo* como el espacio artificial creado por los objetos estables que

---

<sup>112</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 244.

<sup>113</sup> LTA, p.93.

<sup>114</sup> CH, p. 51.

<sup>115</sup> Arendt, H., “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 93. Advertimos que en esta cita tampoco está traducido el término *trabajo* correctamente. Este término aquí hace referencia a labor. La jerarquía se establece de la siguiente manera: acción, trabajo y labor, ocupando la acción el lugar más alto de la misma.

<sup>116</sup> CH, p. 30.



son producidos por la actividad del trabajo. Nos centraremos por ahora en la dimensión material del mundo.

Esta delimitación entre el trabajo y la cualidad de sus objetos nos llevará a comprender la diferencia específica con respecto a la actividad de la labor, así como a los consumibles que esta re-produce. Diferenciar la actividad del trabajo de la labor es uno de los pilares sobre los que se articula nuestra crítica del modo de producción capitalista.

### 2. 3. El mundo material de objetos estables

*El cambio es un elemento permanente de la condition humaine; por el contrario a la velocidad que tiene lugar, no [...]. En comparación con el ir y venir de las generaciones, el curso del mundo es tan lento que ofrece a los que llegan, a los que se quedan, y a los que se van un hogar más o menos estable.*

Hannah Arendt

Atendiendo al diagrama que mostramos en la introducción, estamos ante la segunda caracterización del término *mundo*: el espacio material creado de forma artificial mediante los objetos producidos por las manos del ser humano a través de la actividad del trabajo (*work*).

Esta primera acepción es la más sencilla de explicar, ya que su contextualización en la obra de Arendt es muy clara y está muy delimitada en su obra: prácticamente se centra en exclusiva en torno a *La condición humana*. En el resto de la obra de Arendt esta problemática apenas se vuelve a mencionar y por supuesto no vuelve a exponerse en profundidad. En su lugar, es el mundo como espacio para lo político, que veremos en el próximo capítulo, lo que va a ocupar el núcleo central de los estudios de la autora. Que no vuelva a desarrollar, ni apenas mencionar, esta primera acepción más allá de *La condición humana* es un hecho que nos resulta bastante singular, dada la importancia que tiene este dominio en relación a la posibilidad de que el mundo se constituya.

Queremos señalar que para nuestra tesis este análisis de Arendt es un pilar esencial, sobre el que se apoya la argumentación que haremos en el capítulo noveno de

este trabajo, sobre todo en relación a la distinción arendtiana entre objetos y consumibles. De una manera menos profunda volvemos a encontrar esta reflexión en tres textos más: primero, en una conferencia de 1957, un año antes de la publicación de *La condición humana*, transcrita bajo el título “Labor, trabajo y acción”. Sobre la misma cabe señalar que no encontramos planteamientos diferentes a los que se recogen en *La condición humana* y, de hecho, es en esta última obra donde se recoge esta cuestión con mayor amplitud, por lo que consideramos esta obra como el referente desde el que fundamentar la cuestión del mundo de los objetos estables.

Otro texto que será muy relevante para el planteamiento que haremos en el capítulo noveno de la segunda parte, en relación a la destrucción de los objetos motivada por el consumo, es “La crisis en la cultura: su significado político y social”, publicado en 1961 en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Este último texto no se centra en exponer las características de la actividad del trabajo como sucede en *La condición humana*, sino que se centra en dar un ejemplo concreto, algo que no encontramos en *La condición humana*, de cómo la sociedad de masas en el desarrollo de la cultura de masas está llevando a la destrucción de la estabilidad de los objetos en su afán de consumo. En esta misma línea, un último artículo de 1975, titulado “200 años de la revolución americana”, menciona la destrucción contemporánea de los objetos a manos de la sociedad de consumo alentada por las empresas de publicidad.

A pesar de la importancia que tienen estos dos últimos artículos en el armazón teórico de nuestra hipótesis, en tanto que tratamos de exponer en este párrafo la fundamentación arendtiana de la noción de mundo como espacio de objetos estables que surgen de la actividad del trabajo, será *La condición humana* la obra de referencia en la que se fundamenta este análisis. Por eso, las citas en esta parte del trabajo pertenecen casi en su totalidad a esta obra.

No solo Arendt, sino tampoco sus lectores, intérpretes y comentaristas han hecho demasiado hincapié en esta parte de su obra. Mientras que encontramos infinidad de estudios en relación al mundo como el espacio para lo político, la libertad, la pluralidad, la acción, el espacio público, el totalitarismo, la sociedad de masas o la banalidad del mal, apenas existen referencias externas que pongan la atención en este aspecto.

Vimos como primera caracterización que el mundo es un espacio creado que se sitúa entre los seres humanos y que no se corresponde con el mundo natural.

Establecido este punto de partida, la segunda caracterización se refiere a este espacio como el artificio material que es creado a partir de los objetos producidos por la actividad humana del trabajo (*work*). Esta actividad será analizada en comparación con la actividad de la labor para comprender sus distinciones específicas.

The work of our hands, as distinguished from the labor of our bodies –*homo faber* who makes and literally “works upon” as distinguished from the *animal laborans* which labors and “mixes with”– fabricates the sheer unending variety of things whose sum total constitutes the human artifice<sup>117</sup>».

La figura humana con la que Arendt vincula la actividad del trabajo es el *homo faber*, un sujeto hacedor del artificio humano en tanto que es capaz de construir y fabricar *con sus manos* los objetos que nos distancian de la naturaleza y que constituyen el mundo artificial en el que los seres humanos habitamos. Frente al *homo faber*, el *animal laborans*, como su propio nombre indica, *labora con su cuerpo*, depende de este para mantenerse vivo. Esta es la primera diferencia que Arendt establece entre trabajo y labor apoyándose en una de las afirmaciones que John Locke propone en su fundamentación teórica de la propiedad privada en el capítulo quinto del *Segundo tratado sobre el gobierno*<sup>118</sup> y que Arendt relaciona etimológicamente con el mundo griego:

Así, la distinción de Locke entre manos que trabajan y cuerpo que labora es algo reminiscente de la diferencia griega entre *cheirotechnēs*, artesano, a la que corresponde la palabra alemana *Handwerker*, y aquellos que, como los “esclavos y animales domésticos, atienden con sus cuerpos a las necesidades de la vida”, en griego *tō sōmati ergazesthai*, trabajan con sus cuerpos.<sup>119</sup>

Para Arendt la labor, al asociarse con el cuerpo, queda ligada a los procesos

---

<sup>117</sup> HC, p. 136. Hemos citado en inglés debido a que la traducción española no diferencia entre ambas actividades, ya que las recoge bajo el mismo término *trabajo*. Vemos el texto español: «El trabajo de nuestras manos, a diferencia del trabajo de nuestros cuerpos –el *homo faber* que fabrica y literalmente “trabaja sobre” diferenciado del animal laborans que labora y “mezcla con”–, fabrica la interminable variedad de cosas cuya suma total constituye el artificio humano» (CH, p. 165).

<sup>118</sup> Citamos la obra de John Locke *Segundo tratado sobre el gobierno* en inglés porque en la traducción española no se refleja esta distinción, mientras que el texto original coincide plenamente con la referencia de Arendt: «Every man has a property in his own person: this no body has any right to but himself. The “labour” of his body and the “work” of his hands, we may say, are property his». (John Locke, *The Second Treatise of Government*, New York, Barnes and Noble Books. 2004, p. 17).

<sup>119</sup> CH, p. 108.

biológicos, a las tareas que impone la supervivencia. La labor es la actividad humana que vincula el «ciclo del metabolismo del hombre con la naturaleza»<sup>120</sup>. Al igual que el orden de la naturaleza, las tareas de la labor no se hacen una vez y no vuelven a repetirse. Por el contrario, su tiempo es un tiempo cíclico, sus tareas son repetitivas, constantes y además fatigosas. La labor se caracteriza entonces por una «compulsiva repetición»<sup>121</sup> del ciclo producción y consumo que se asocia a un «esfuerzo agotador y doloroso»<sup>122</sup> tal como mostraría su etimología:

El idioma griego distingue entre *ponein* y *ergazesthai*, el latino entre *laborare* y *facere* o *fabricari*, que tienen la misma raíz etimológica, el francés entre *travailler* y *ouvrer*, el alemán entre *arbeiten* y *werken*. En todos estos casos, sólo los equivalentes de «labor» tienen un inequívoco sentido de dolor y molestia. La palabra alemana *Arbeit* originariamente sólo se aplicó a la labor campesina ejecutada por siervos y no al trabajo del artesano, que se llamó *Werk*. La francesa *travailler* reemplazó a la antigua *labourer* y deriva de *tripalium*, una especie de tortura<sup>123</sup>.

A diario hemos de descansar, alimentarnos, calmar la sed, dormir, cuidar de la tierra, mantener nuestra casa, atender a las crías... tareas que son tan sumamente repetitivas y cotidianas que, como advierten Ricardo Crisorio y Nicolás Patierno, ni siquiera «solemos percatarnos de su existencia»<sup>124</sup>. La actividad de la labor no puede pararse nunca y solo acaba con la muerte del cuerpo vivo.

Esa eterna repetición de las tareas de la labor se debe a –tal como señala Margaret Canovan– «una combinación de necesidad y futilidad»<sup>125</sup>. Necesidad que la propia supervivencia impone al cuerpo, y futilidad debido a que el producto que se obtiene de la labor está destinado a ser consumido inmediatamente por el cuerpo vivo con el único fin de seguir vivo. Su «duración en el mundo apenas excede el tiempo necesario para producirlos»<sup>126</sup>. Arendt cita a Locke para referirse a este ciclo íntimo entre producir y consumir que caracteriza la labor: «como decía Locke, el laborar y el consumir se siguen tan de cerca que casi constituyen un solo y único movimiento, que

---

<sup>120</sup> CH, p. 141.

<sup>121</sup> LTA, p. 98.

<sup>122</sup> LTA, p. 98.

<sup>123</sup> CH, p. 111.

<sup>124</sup> Crisorio, R.L., Patierno, N., “Cuerpo y naturaleza humana en la obra de Hannah Arendt”, *op. cit.*, p. 8.

<sup>125</sup> Canovan, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, *op. cit.*, p. 35. La traducción del texto es nuestra.

<sup>126</sup> Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *EPF*, pp. 209-238, p. 121.

apenas acabado ha de empezar de nuevo<sup>127</sup>». La labor, al vincularse con la vida, con «un proceso que en todas partes consume lo durable, lo desgasta, lo hace desaparecer»<sup>128</sup> de una forma más o menos inmediata, «sólo produce objetos de manera incidental<sup>129</sup>».

Es importante para nuestra tesis señalar que para Arendt el producto de la labor nunca es un *objeto*, porque su consumo inmediato lo convierte en un mero consumible. El consumo inmediato destruye la solidez que caracteriza la objetualidad. Frente a la estabilidad del objeto, el objeto de consumo se caracteriza por la volatilidad, la fugacidad, o digamos con Bauman, *la liquidez*. Esa falta de estabilidad, de durabilidad, lleva a Arendt a afirmar que las cosas producidas por la labor, «consideradas en su mundanidad, son las menos mundanas»<sup>130</sup>, puesto que «no permanecen en el mundo lo bastante para convertirse en parte de él»<sup>131</sup>. Si el mundo es un espacio constituido por objetos estables, no es posible crear un mundo si los objetos desaparecen rápidamente. Por eso, ni la labor puede ser una actividad mundana ni los objetos de consumo mundo. Por el contrario, ambos estarían ligados al no mundo y su triunfo supondría la aniquilación del mundo. Este planteamiento es crucial en nuestra hipótesis.

Una última característica de la labor es que es una actividad que al emparentarse con la vida posee el atributo de la fertilidad. Esto significa que «el organismo vivo no se agota tras proveer lo necesario para su propia reproducción, y [...] es capaz de crear un excedente como la propia naturaleza»<sup>132</sup>. Este es otro pilar fundamental tanto dentro del cuerpo teórico de Arendt como para nuestra hipótesis, ya que a partir del carácter productivo de la labor es posible explicar el triunfo del *animal laborans* bajo el marco de la Revolución industrial. Desde nuestra lectura se apunta a la relación con el nacimiento del capitalismo. Veremos esta cuestión en profundidad en el capítulo séptimo.

A diferencia de la labor, la actividad del trabajo no es una actividad cíclica ni repetitiva. Su «fin llega cuando el objeto está acabado, listo para ser añadido al mundo común de las cosas y de los objetos»<sup>133</sup>, porque su producto no está destinado para el consumo, sino para el uso. Frente al consumo, el uso requiere que el objeto tenga una

---

<sup>127</sup> *Ibidem*.

<sup>128</sup> CH, p. 118.

<sup>129</sup> CH, p. 112.

<sup>130</sup> CH, p. 118.

<sup>131</sup> CH, p. 134.

<sup>132</sup> CH, p. 127.

<sup>133</sup> LTA, pp. 93-94.

amplia durabilidad, que sea estable y sólido. Estos atributos que caracterizan a «los productos del trabajo –y no los de la labor – garantizan la permanencia y “durabilidad”, sin las que no sería posible el mundo<sup>134</sup>», ya que «el mundo, el hogar levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen, sino por cosas que se usan<sup>135</sup>».

Esta diferencia fundamental entre la actividad del trabajo y la de la labor, así como entre el objeto de uso y el objeto de consumo, es crucial en el desarrollo posterior de nuestra tesis, porque es justamente esa estabilidad y duración que los objetos de uso aportan al mundo lo que pervierte un régimen capitalista de producción que por su propia lógica interna reduce todo objeto a un consumible. Trataremos este problema en el capítulo noveno de este trabajo, en el que abriremos el diálogo entre este planteamiento de Arendt y la noción de mercancía que Marx conceptualiza en *El capital*.

Aunque parece clara la diferencia entre objeto y consumible, podrían caber ciertas dudas en torno a cómo discriminarlos, dado que los objetos de uso también se acaban consumiendo por el uso mismo o por el paso del tiempo hasta que finalmente desaparecen, al igual que ocurre con los objetos de consumo. La cuestión pasa entonces por establecer algún criterio que nos permita diferenciar claramente un objeto de un consumible. Arendt encuentra la manera de diferenciarlos apoyándose primero en el *grado de mundanidad* que un objeto posee. Este «grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo<sup>136</sup>», es decir, apunta, de nuevo, a su durabilidad. A este criterio Arendt añade un segundo, y es que mientras que el objeto de uso no está producido con la intención ni con la finalidad de ser consumido, el objeto de consumo nace con ese fin de forma intrínseca. La destrucción es algo inherente al mismo. Así lo señala la autora en *La condición humana*:

La destrucción, aunque inevitable, es contingente al uso e inherente al consumo. Lo que diferencia al par de zapatos más endeble de los simples bienes de consumo es que los zapatos no se estropean si no los llevo, que tienen su propia independencia, por modesta que sea, que les capacita para sobrevivir incluso durante considerable tiempo a la

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p.116.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p.147.

<sup>136</sup> CH, p. 118.

cambiante disposición de ánimo de su dueño. Usados o no permanecerán en el mundo durante cierto tiempo, a menos que los destruya el desenfreno<sup>137</sup>.

Para Arendt, la diferencia es clara: el objeto de consumo es un objeto de escasa durabilidad que ha de ser consumido inmediatamente porque igualmente, aunque no se consuma, pronto desaparecerá. La destrucción es algo consustancial al mismo: un ejemplo sería un plato de comida. Sin embargo, en el objeto de uso, afirma Arendt, la destrucción es algo accidental, contingente, no forma parte del plan productivo del mismo. De ahí el ejemplo del par de zapatos.

Hasta aquí el criterio diferencial que la autora establece es bastante comprensible. Sin embargo, hay una cuestión fundamental en la cita anterior de Arendt que no debemos dejar pasar, y es que Arendt está afirmando que la durabilidad de un objeto de uso podría destruirse bajo el desenfreno, es decir, un objeto de uso podría devenir objeto de consumo bajo tales circunstancias. Ahora, ¿a qué se refiere Arendt con *desenfreno* y bajo qué condiciones la solidez de la materia deviene algo volátil?

Para acercarnos mejor a este término, dada su importancia en el argumento, citamos esta parte del texto en inglés: «Used or unused, they will remain in the world for a certain while unless they are *wantonly destroyed*»<sup>138</sup>. El adverbio *wantonly* en inglés hace referencia a *caprichosamente, desenfrenadamente, lascivamente*, pero también a *sin motivo, sin propósito y gratuitamente*<sup>139</sup>.

Interpretamos que la destrucción del objeto se da por un desenfreno caprichoso, lascivo, que sin un motivo *aparente* destruye de forma gratuita los objetos. Si atendemos a la definición que hace la RAE del término desenfreno, nos encontramos con un acto impulsivo, desordenado, sin medida y sin moderación.

Entender el desenfreno pasa entonces por identificar un acto sin moderación, desordenado e impulsivo que destruye lascivamente y sin motivo aparente la solidez del objeto.

En *La condición humana*, Arendt no vuelve a desarrollar este argumento ni tampoco explica en qué consiste ese desenfreno ni qué lo desata. Sin embargo, en el texto de 1961 titulado “La crisis en la cultura: su significado político y social”, que

---

<sup>137</sup> CH, pp. 166-167.

<sup>138</sup> HC, p. 138. Las cursivas son nuestras y tienen la intención de remarcar el término traducido como *desenfreno* en la traducción española.

<sup>139</sup> Esta es la interpretación que hace del término el diccionario Collins inglés-español, Barcelona, Grijalbo, 1999, p. 1603.

hemos mencionado ya en varias ocasiones, es el lugar en el que Arendt retoma este planteamiento y nos pone un ejemplo concreto de ese desenfreno: la cultura de masas.

La cultura de masas propia de la sociedad de masas que emerge en la modernidad se caracteriza, afirma Arendt, por socavar «la condición objetiva del mundo cultural»<sup>140</sup>, al convertir la cultura en «“un valor”, es decir, un bien social que podía ponerse en circulación y convertirse en dinero»<sup>141</sup>. Es importantísima esta observación para nuestra hipótesis, porque lo que Arendt está señalando en el texto es que los objetos culturales se convierten en consumibles en el momento en el que pasan a ser valores de cambio, lo que apunta al modo de producción capitalista. Esta será una de las argumentaciones principales del presente estudio. Un poco más adelante, en este mismo ensayo, Arendt explicita que este giro hacia el valor de cambio ligado al aburrimiento y al ansia de consumo de la sociedad de masas desemboca justamente en ese desenfreno que era capaz de destruir los objetos:

La sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo. [...] Los productos que ofrece la industria del entretenimiento no son “cosas”, objetos culturales cuyo valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital y convertirse en elementos permanentes del mundo, [...]: son bienes de consumo que tienen que ser agotados como cualquier otro bien de consumo».<sup>142</sup>

Por lo expuesto, consideramos que este texto da respuesta perfectamente a la pregunta que hacíamos por las condiciones que podían desatar el desenfreno que destruye los objetos.

A luz de lo que acabamos de exponer consideramos que la destrucción de los objetos viene de manos del nacimiento de la sociedad capitalista y su modo de producción propio. Desde nuestra lectura, el capitalismo es ese principio de ruina que destruye el mundo en tanto que de forma prioritaria produce valores de cambio *teniendo como excusa el objeto*. La sociedad a la que da lugar es «una *sociedad de consumidores* que aún puede evolucionar hacia una sociedad del despilfarro»<sup>143</sup> en la que los individuos renuevan sus objetos constantemente, sin medida, sin moderación acorde a

---

<sup>140</sup> Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *op. cit.*, p. 214.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>142</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>143</sup> Arendt, H., “200 años de la revolución americana”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 157.



una actitud de *hiperconsumismo desenfrenado*. Este desenfreno que el capitalismo necesita queda cristalizado en sus regímenes de caducidad precoz y obsolescencia programada, bajo el cual las cosas pierden su durabilidad en respuesta a un programa productivo totalmente calculado que obliga al consumidor a renovar las mercancías más rápidamente, de modo que la producción no encuentre freno.

Frente a los consumibles, mantener la estabilidad del artificio humano es crucial para Arendt porque implica salvaguardar la objetividad del mundo frente al devenir de la naturaleza y de la subjetividad de los seres humanos. En palabras de Arendt: «la vida humana en sí misma requiere un mundo, porque necesita un espacio sobre la tierra mientras dure su estancia en ella»<sup>144</sup>. En el proceso de reificación o cosificación que caracteriza a la actividad del trabajo, como afirma Edgar Straehle, «se produce una suerte de desnaturalización (o desanimalización) del ser humano, pero eso es lo que le permite forjar un mundo que se opone a la naturaleza»<sup>145</sup>.

Esta objetividad que caracteriza al mundo nace de la durabilidad de los objetos: «esta durabilidad da a las cosas del mundo su relativa independencia con respecto a los hombres que las producen y que las usan»<sup>146</sup>. Como afirma la cita que acabamos de ver, las cosas, una vez fabricadas, aunque su productor ya no viva, están ahí para albergar nuestra existencia. La reificación que caracteriza a la actividad del trabajo permite que las cosas permanezcan en su sitio, que nos reciban al nacer, que nos acompañen a lo largo de la vida y así mismo nos sobrevivan cuando ya no estemos aquí. En este sentido, afirma Arendt que «frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre»<sup>147</sup>, ya que los objetos una vez insertos en el mundo humano son independientes de su fabricante, del usuario o del poseedor individual, así como de todo individuo al que un día estuvieron vinculados. Los objetos no muestran un quién, sino que muestran un qué, se muestran a sí mismos. Así lo explica Arendt en *¿Qué es la política?*:

El mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos, no son la expresión o, como quien dice, la reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario, el resultado de que los hombres son capaces de producir

---

<sup>144</sup> Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *op. cit.*, p. 221.

<sup>145</sup> Straehle, E., *Una lectura desde la autoridad*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2016, p. 33.

<sup>146</sup> LTA, p. 97.

<sup>147</sup> LTA, p. 97.

[*herstellen*] algo que no son ellos mismos, a saber, cosas.<sup>148</sup>

Aunque los objetos que se insertan en el mundo se vuelven independientes, su independencia solo es relativa, ya que el deterioro que el uso y el paso del tiempo genera sobre ellos obliga a los seres humanos a cuidarlos y a mantenerlos a fin de que nuestro mundo humano artificial no desaparezca. Todo el conjunto de seres humanos que habitan el mundo en el presente, en cada presente, son responsables del mismo. La inmortalidad potencial del mundo «está siempre sujeta a la mortalidad de aquellos que lo construyen y a la natalidad de aquellos que vienen para vivir en él»<sup>149</sup>. Nacemos en un mundo que ya estaba ahí antes de que naciósemos porque otros lo construyeron, pero seguirá ahí –si sabemos cuidarlo, mantenerlo y ampliarlo– para todos aquellos que vendrán tras nosotros. De aquí la importancia de la cita de Margaret Canovan que vimos anteriormente en la que se afirmaba que tenemos *obligaciones* para con el mundo y en ese sentido, para con el resto de seres humanos, para permitirles una vida en condiciones *humanas*.

La objetividad del artificio que surge de la estabilidad y la mismidad de los objetos cumple, añade Arendt, una función más, «estabilizar la vida humana, [...] los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperan su identidad gracias a las relaciones con la persistente mismidad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa desde el nacimiento hasta la muerte»<sup>150</sup>.

Por último, uno de los aspectos más relevantes dentro del planteamiento de Arendt, que también lo es en nuestro trabajo, es que ese mundo de objetos se sitúa entre los seres humanos: «físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del inter-est, que se encuentra entre las personas y por lo tanto puede relacionarlas y unir las»<sup>151</sup>, pero también alejarlas y separarlas. El mundo material, al ser un espacio que vincula a los seres humanos entre sí, es siempre un espacio relacional.

Para nuestra hipótesis es fundamental tener en cuenta que «este mundo de cosas en que los hombres actúan les condiciona y por este motivo toda catástrofe que sufre

---

<sup>148</sup> QP, p. 58.

<sup>149</sup> Arendt, H., *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, p. 227.

<sup>150</sup> LTA, p. 97.

<sup>151</sup> CH, p. 211.

repercute sobre ellos y les afecta<sup>152</sup>». Es importantísimo tener conciencia de que el espacio físico en el que nos relacionamos con los otros y en el que habitamos no es neutral, que lo que en él ocurre nos afecta y puede determinar nuestro comportamiento. Por ejemplo, no es lo mismo construir un puente que levantar un muro o una valla, tampoco es lo mismo cercar una propiedad privada que dejar libre un campo comunal ni tampoco lo es un ágora o un mercado.

Por poner un ejemplo histórico más concreto de la capacidad que tiene la materia de condicionar nuestra existencia, veamos el caso de la Revolución industrial. Con la necesidad incipiente de mover grandes cantidades de mercancías lo más rápidamente posible, entre otras demandas, se construyeron puentes, autovías, ferrocarriles, grandes avenidas... Con esta transformación espacial se logró, entre otras cosas, disminuir las distancias físicas facilitando con ello la ampliación del comercio. A partir de este momento las mercancías más diversas, e inclusive las perecederas que provenían de lugares lejanos, podían ser transportadas en un tiempo razonable sin que se estropeasen vendiéndolas en el otro lado del globo. Esta transformación espacial fue una de las condiciones de posibilidad que dieron lugar a nuestro actual mercado global, así como al impacto ambiental en el planeta y la transformación de la vida de los seres humanos.

La otra cara de esta revolución del espacio implicaba la destrucción, por ejemplo, de barrios enteros, dejando a sus habitantes sin un hogar en el que atender las necesidades de la vida porque el acento estaba puesto en la circulación y no en el reposo vital. El mundo es objetivo en el sentido que afirmaba Arendt, pero no lo es en el sentido de neutralidad. Las estructuras físicas hablan de nuestros intereses, por eso, es importante atender a la disposición del espacio físico, ya que unos usos serán facilitados, como por ejemplo la compra-venta de mercancías, mientras que otros se verán con dificultades espaciales para su realización, como por ejemplo las asambleas políticas. Veremos esta problemática con detenimiento en el capítulo VIII de la segunda parte, en relación a la disposición que el modo de producción capitalista hizo de los espacios.

Por último, la objetividad del mundo que surge de los objetos duraderos implica una cosa más, y es que tiene el poder de hablar de un *nosotros*, de dar testimonio de otras civilizaciones, de otras comunidades humanas, tanto pasadas como presentes, así

---

<sup>152</sup> QP, p. 58.

como de sus acciones inmateriales, como por ejemplo de las hazañas políticas. Una tinaja de la época romana, un apero de labranza medieval, una gramola, un papiro, un libro, un sidecar, un mural de Pompeya, las estatuas del Partenón, una pintura, el coliseo, unos pendientes, la hoja de una ventana, el *bouleuterion* del ágora o una tablet... son objetos mundanos que dan testimonio de aquello que se perdería si la materia no lo recogiese: las palabras, las culturas, las acciones políticas. Para Arendt, «útiles e instrumentos son objetos tan intensamente mundanos que su empleo sirve como criterio para clasificar a civilizaciones enteras<sup>153</sup>». Los hallazgos arqueológicos, de los que un día nosotros también seremos parte, nos demuestran la validez de este postulado arendtiano de la objetividad del mundo.

La estabilidad del objeto hace del *homo faber* una pieza clave en la constitución del mundo, porque es la condición humana que permite materializar el ámbito de lo político. Aunque, como veremos en el próximo capítulo, la acción es para Arendt el elemento esencial del espíritu político, necesita acompañarse de estructuras sólidas desde las que poder articular lo logrado por la acción, caracterizada por ser efímera. Las leyes, los parlamentos, el tribunal supremo o el senado, por poner algunos ejemplos, son estructuras materiales que salen de las manos del *homo faber* y su fin es encarnar el espacio político.

No obstante, aunque la actividad del *homo faber* se vincula a la acción ciudadana en el sentido que acabamos de ver, su actividad carece de algo fundamental que lo diferencia sustancialmente de la acción: que no se desarrolla bajo la condición de la pluralidad, condición *sine qua non* del espacio político. El *homo faber* levanta el mundo en aislamiento, condición que le acerca al *animal laborans*, no necesita de la compañía de otros para desarrollar su obra y en caso de crear el objeto con ayuda sus acompañantes serán aprendices o ayudantes, pero no sus iguales. Como señala Miguel Ángel Martínez, «el aislamiento es la condición para que el *homo faber* pueda permanecer a solas con la imagen mental, el modelo, y alcanzar la maestría en su oficio»<sup>154</sup>. La excelencia en el trabajo solo puede alcanzarse desvinculándose del espacio público.

El *homo faber* es el señor de la naturaleza. En tanto que la domina a través de la instrumentalidad que ha creado, la moldea y la utiliza para crear el artificio humano,

---

<sup>153</sup> CH, p. 171.

<sup>154</sup> Martínez Martínez, M. A., “Del homo faber al animal laborans: la violencia de la racionalidad instrumental”, *En-claves del pensamiento*, vol. I, nº 1, 2007, pp. 39-62, p. 54.

siguiendo una racionalidad instrumental, tiene algo de *demiurgo*. Pero a su vez, ese violentar la materia que anida en el corazón de la actividad del trabajo hace que esta actividad siempre entrañe un «elemento de violación y de violencia»<sup>155</sup>. Vemos lo que acabamos de afirmar en palabras de Arendt: «el hombre, el fabricante del artificio humano, de su propio mundo, es realmente un dueño y señor, no sólo porque se ha impuesto como el amo de toda la naturaleza, sino también porque es dueño de sí mismo y de sus actos. Esto no puede decirse [...] de la acción, en la que depende de sus semejantes»<sup>156</sup>.

No hay que dejar de subrayar que, aunque dentro del pensamiento político de Hannah Arendt el dominio de los asuntos humanos constituye el espacio más fundamental en relación a la posibilidad de desarrollar nuestra *condición humana*, de forma previa y anterior a este espacio inmaterial es necesario que «el mundo y las cosas del mundo, en cuyo centro suceden los asuntos humanos»<sup>157</sup> se haya constituido. Como advierte Hans Jonas, el mundo material se construye «para ofrecer un espacio público común»<sup>158</sup>, condición sin la que los asuntos humanos no podrían desplegarse. Aunque con posterioridad al encuentro político el trabajo tiene una posición relevante porque, como decíamos, materializa la acción y el dominio de lo político, también es un espacio que debe darse con anterioridad a los mismos.

Que el artificio humano debe preceder y acompañar al espacio de los asuntos humanos es algo que los griegos en el siglo V a. C vieron de forma clara cuando a fin de dar importancia a la voz del orador, en plena democracia, situaron la Asamblea ciudadana en una construcción que facilita que la voz se perciba, el teatro griego<sup>159</sup>.

Es importantísima para nuestra hipótesis esta tesis arendtiana que afirma que el espacio físico debe ser estable para facilitar el desarrollo de relaciones políticas entre los seres humanos, así como para asegurarnos una realidad objetiva que nos distancie del devenir de la naturaleza y de nuestra propia subjetividad. A nuestro modo de ver estas premisas se quiebran bajo el orden de producción capitalista, donde, por un lado, las mercancías y el consumo suponen esa quiebra de la estabilidad, y, por otro lado, la disposición espacial que se lleva a cabo atiende a un paradigma circulatorio que no

---

<sup>155</sup> CH, p. 168.

<sup>156</sup> LTA, p.99.

<sup>157</sup> QP, p.58.

<sup>158</sup> Jonas, H., “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 23-40, p. 31.

<sup>159</sup> Sobre la relación entre el teatro griego y la voz de la *Ekklesia*, o asamblea ciudadana, véase: Richard Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo en la civilización occidental*, Madrid, Alianza editorial, 1997, pp. 56-72.

facilita la quietud y el reposo que necesita el diálogo. Estos presupuestos serán recogidos en los capítulos nueve y diez de esta investigación.

Expuesto el mundo material de los objetos constituidos por el trabajo del *homo faber*, nos falta por comprender el sentido más importante que Arendt atribuye a la noción de *mundo*: el mundo inmaterial de los asuntos humanos creado mediante la actividad de la acción. Este espacio se refiere al espacio para lo político. Lo analizamos en el siguiente capítulo.

### Capítulo III

#### El mundo inmaterial de los asuntos humanos: el espacio político

*Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.*

Karl Marx, *XI tesis sobre Feuerbach*

*Preguntar la realidad sin intentar transformarla Eso es pasar por la vida sin romperla ni mancharla. Hay quien sigue caminos que son igual que el del sol cuando pasa por el cristal.*

Chicho Sánchez Ferlosio, *¿Qué es el Ser?*

En este tercer capítulo vamos a analizar el último sentido de la noción de *mundo* que aparece en la obra de Arendt: el mundo como espacio político que se crea a partir de la acción humana. Si atendemos al esquema de los sentidos de *mundo* que presentamos en el primer capítulo, no mencionaremos en lo sucesivo el tercer y el cuarto sentido (el mundo como el espacio donde se desarrollan los asuntos humanos y el mundo como espacio público) que propusimos en nuestra delimitación inicial. La razón por la que estos sentidos de mundo no se van a desarrollar de forma independiente es porque, tal como señalamos al inicio, en la obra de Arendt quedan subsumidos bajo el sentido de mundo como espacio político. Explicamos esta cuestión:

Dentro del mundo de los asuntos humanos, que para Arendt es siempre un espacio público, tienen lugar relaciones humanas de lo más diverso: relaciones económicas, relaciones amistosas o, por ejemplo, visitas a un museo, entre otras muchas relaciones que pueden acontecer en este espacio. Sin embargo, frente a este amplio espectro de relaciones, lo que a Arendt le interesa rescatar y poner de relieve son las relaciones humanas propiamente políticas, y estas solo surgen *en el ejercicio* de la acción. Las relaciones políticas son las que dan lugar al mundo en su sentido más alto porque coincide con el momento en el que se expresa la condición *humana*. Es por ello que, el mundo como espacio específicamente político es el sentido que más peso e importancia tiene dentro del pensamiento de Arendt, algo que queda patente en el hecho de que está presente en todas sus obras.

No puede entenderse el diagnóstico de la desaparición del mundo sin esta puntualización que acabamos de hacer, porque si el mundo se eclipsa, es decir, si lo político se apaga, es debido a que otras relaciones no políticas han ocupado la vida humana y con ello el espacio público. Este eclipse coincide con lo que Arendt denomina el *emerger de lo social* que veremos en el próximo capítulo.

Para terminar esta breve introducción vamos a explicar los elementos que componen este capítulo. Dividido en cuatro secciones, se fundamentará en el primer epígrafe la condición de pluralidad del mundo. Sin este presupuesto el mundo no es posible. La condición de la pluralidad es lo que distingue en la noción de *mundo* que Arendt propone de otras corrientes filosóficas. En especial, hacemos referencia a la fenomenología de Husserl y a la hermenéutica de Heidegger, que plantean el mundo desde la soledad de *un* ser humano aislado. Analizadas estas cuestiones, en el segundo epígrafe desarrollamos un planteamiento central para nuestra hipótesis, así como para el desarrollo de la noción de mundo de Hannah Arendt: la condición de publicidad que todo espacio político tiene. El término público en la obra de Arendt es un término polifónico que hace referencia a relaciones políticas, pero también a otras relaciones no políticas, como pueden ser las relaciones económicas. Entender esta diferenciación entre espacio público y la condición pública de lo político es crucial para entender en el próximo capítulo la desaparición del mundo.

Un tercer epígrafe se hace cargo de lo específico de la actividad humana de la acción como único camino de la constitución del espacio político. Contextualizaremos la acción en Hannah Arendt y abriremos un subepígrafe para explicar dos formas de espacio político que se derivan de dos maneras de entender la acción: el espacio público agonístico o el espacio público deliberativo. Esta diferenciación será guiada por los planteamientos de Seyla Benhabib y tendrán especial relevancia en la segunda parte, cuando expliquemos el espacio agonístico en relación al empresario de sí que habita en nuestras sociedades neoliberales contemporáneas. Así mismo, al hilo del modelo deliberativo de acción, acabaremos este epígrafe planteando que los espacios políticos son espacios fijos, pero también móviles, dadas las características de la acción. Recogeremos este argumento en el último capítulo de la segunda parte de este trabajo.

Finalmente, en el último epígrafe haremos una aclaración a propósito de una mala interpretación que Byung-Chul Han hace en su obra *La sociedad del cansancio* de la acción arendtiana. Para este autor, apelar a la acción podría comulgar con el *actuar por actuar* al que nos obliga las políticas neoliberales actuales. Argumento con el que



en ningún caso estamos de acuerdo.

### 3.1. La pluralidad: *conditio sine qua non* del mundo

*Sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie.*

Hannah Arendt

Un elemento fundamental del mundo como espacio político es la condición de la pluralidad. La pluralidad es el presupuesto  *fáctico*  sobre el que Hannah Arendt fundamenta su filosofía política. Hablamos de facticidad porque este presupuesto se fundamenta en la evidencia de que «no es un hombre, sino los hombres en plural quienes habitan la tierra y de un modo u otro viven juntos»<sup>160</sup>. Para Arendt este presupuesto se nos presenta incluso cuando estamos solos: «la paradoja fundamental de la experiencia está en que, incluso mientras estamos solos en un sentido riguroso, es decir, sin ninguna representación concreta de otro, nos experimentamos necesariamente como dos<sup>161</sup>».

La condición humana de la pluralidad no pasó desapercibida a los romanos y lo vemos reflejado en el latín: «el idioma de los romanos, quizás el pueblo más político que hemos conocido, empleaba las expresiones “vivir” y “estar entre hombres” (*inter homines esse*) o “morir” y “cesar de estar entre hombres” (*inter homines esse desinere*) como sinónimos<sup>162</sup>». Para Arendt, la hipótesis y el fundamento que sostiene todo el entramado político es la condición de la pluralidad, hasta el punto que «la pluralidad es específicamente la condición –no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política<sup>163</sup>». La condición de la pluralidad funciona como una grilla de análisis de las actividades humanas, pues si bien es un hecho que compartimos la Tierra con otros seres humanos, la labor y el trabajo pueden llevarse a cabo en soledad

---

<sup>160</sup> LTA, p. 103.

<sup>161</sup> DF, p.72.

<sup>162</sup> VE, p. 43.

<sup>163</sup> CH, p.35.

«la acción y el discurso están conectados específicamente con el hecho de que vivir siempre significa vivir entre los hombres, vivir entre los que son mis iguales<sup>164</sup>».

Postulada la pluralidad como fundamento de su teoría política, será una cuestión de principio el que Arendt se distancie de planteamientos que tengan en su base una concepción esencialista o universalista de los seres humanos, así como de tradiciones filosóficas que entiendan el mundo en relación con la existencia de un sujeto individual, como un fenómeno de conciencia o en relación con la vida interior<sup>165</sup>. Tomar como base teórica nociones como la de Hombre, Ser Humano, Humanidad, *Res Cogitans*, *Dasein*, o espíritu del mundo, entre otras, supone para Arendt fundamentar la teoría política sobre una ilusión, «en un nombre que, en realidad, no existe<sup>166</sup>». Este fundamento, afirma Arendt, se apoyaría en algo que no existe, en una imagen ficticia de ser humanos solitario y universal que «es probablemente lo único que el ser humano no puede ser<sup>167</sup>».

Negar la pluralidad ha sido para Arendt la tónica de las construcciones teóricas que en Occidente se han llevado a cabo tanto de la condición humana como del mundo, y un ejemplo nos lo ofrecería la Historia: «a través de la representación de una historia universal la pluralidad de los hombres se diluye en un individuo humano que también se denomina humanidad. De ahí lo monstruoso e inhumano de la historia, que al fin se impone plena y brutalmente a la política<sup>168</sup>». La supuesta Humanidad que postula la Historia se impone ante el hecho de la pluralidad, anulando así la coexistencia de historias concretas, de personajes diversos que no pueden ser subsumidos en esa unicidad.

Sin embargo, la mayor crítica de Arendt no apunta a la Historia, sino a la filosofía. La filosofía, para Arendt, ha dado la espalda al mundo para centrarse en la soledad de un yo pensante. El ejemplo lo tendríamos en las filosofías de corte racionalista como la cartesiana. El hecho de que omitan la pluralidad lleva a Arendt a distanciarse también de tradiciones con las que estableció un vínculo en su juventud: la fenomenología y la hermenéutica. Es en su obra *¿Qué es la filosofía de la existencia?* donde Arendt hace explícita la distancia entre su concepción del mundo y estas

---

<sup>164</sup> LTA, p.103.

<sup>165</sup> Véase el artículo de Neus Campillo, “«Mundo» y «pluralidad» en Hannah Arendt”, *Intersticios*, año 9, nºs 22/23, 2005, pp. 87-100.

<sup>166</sup> AA, p. 141.

<sup>167</sup> Arendt, H., *¿Qué es la filosofía de la existencia?* Madrid, Biblioteca nueva, 2018, p. 87.

<sup>168</sup> QP, p. 47.

filosofías<sup>169</sup>.

Para la autora, la fenomenología de Husserl y más tarde la hermenéutica de Heidegger, a pesar de ser filosofías mundanas, han establecido sus bases en la hipótesis de un sí mismo, capaz de comprender el mundo en su aislamiento, en su ensimismamiento o como acto de su solitaria, pero trascendental conciencia. Teniendo en cuenta que para Arendt la noción de *mundo* no es asimilable a algo dado al margen de los seres humanos, esta nunca será pensada bajo términos como el de *realidad* o *naturaleza*. Si partimos de la base teórica de que el mundo «no podría siquiera concebirse de no ser porque los hombres existen en plural<sup>170</sup>», para Arendt la idea de un ser-en-el-mundo, como propone Heidegger, sería una imposibilidad. En palabras de la autora: «precisamente por definir la existencia humana como ser-en-el-mundo, insiste Heidegger en conceder significación filosófica a estructuras de la vida cotidiana que son completamente ininteligibles si no se concibe primariamente al hombre como existiendo junto con otros»<sup>171</sup>. Aunque Heidegger piense al ser humano desde la mundanidad más radical al concebirlo como existencia aislada de los otros, afirma Arendt, ese *ser-en-el-mundo* es justo lo que nos estaría vedado, porque, primero, en el mundo solo se puede ser en tanto que nos vinculamos con los otros; y, segundo, porque el mundo nunca es un espacio en dado al margen de ese vínculo.

La omisión de la pluralidad es la raíz que articula la crítica arendtiana no solo a la fenomenología o la hermenéutica sino a toda nuestra tradición de *filosofía* política:

Uno de los obstáculos decisivos que la filosofía pone en su camino cuando se ocupa de la política ha sido siempre el hablar del hombre en singular, como si hubiera algo semejante a una única naturaleza humana o como si originariamente un solo hombre hubiera habitado la Tierra. El problema siempre ha sido que toda la esfera política de la vida humana solo existe en virtud de la pluralidad de los hombres, en virtud del hecho de que un solo hombre no sería humano en absoluto. En otras palabras, todos los problemas de la filosofía política comienzan donde la filosofía tradicional, con su concepto del hombre en singular, se detiene<sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> Sobre la distancia entre Arendt y Heidegger, véase: Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre la filosofía y la política*, op. cit., pp. 64-105. Taminiiaux, J., *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

<sup>170</sup> QFE, p. 121

<sup>171</sup> QFE, p. 122.

<sup>172</sup> *Ibidem*, nota 28, p. 122.

Esta será la razón que subyace a que Arendt trate de desvincularse a sí misma del ámbito de la filosofía para enmarcarse bajo el dominio de la teoría política. Lo vemos claramente en la entrevista realizada por Günter Gaus que citábamos anteriormente, en la que Arendt, cuando es presentada como filósofa, rechaza el calificativo afirmando: «no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si podemos hablar en estos términos, es la teoría política<sup>173</sup>».

A Arendt la tradición filosófica occidental le es insuficiente por dos razones: una, porque no parte del presupuesto de la pluralidad y, de hecho, lo subsume en posiciones o universalistas o individualistas; y dos, porque ha rechazado el íntimo vínculo entre mundo y acción, denostando la acción en pos de la contemplación como forma de acceso al mundo.

Sin embargo, la noción de pluralidad que la autora pone en juego no se refiere solo a multiplicidad, diversidad o alteridad, como hemos visto hasta ahora. Por el contrario, existe otro sentido de pluralidad que hace referencia a singularidad<sup>174</sup> como diferencia radical y específica de cada ser humano que habita el mundo. Aunque seamos plurales, si somos homogéneos, el debate y el diálogo que tejen el espacio de lo político no tendrían cabida, porque todos pensaríamos de igual manera y el mundo en condiciones de identidad tampoco podría constituirse. Este es el peligro que Arendt señala en su crítica a la emergencia de la sociedad de masas en la modernidad.

La pluralidad, señala Arendt, es una condición específica de los seres humanos en tanto que el distinguirse depende de la narración, y solo nosotros articulamos mediante el relato la respuesta a la pregunta *¿Quién eres tú?* La narración es lo que nos separa de otros seres vivos y también lo que distancia la pluralidad de la alteridad. Como apunta Arendt, «la cualidad humana de ser distinto no es lo mismo que la alteridad, la curiosa calidad de *alteritas* que posee todo lo que es<sup>175</sup>». Frente a la pluralidad, que sería un rasgo específicamente *humano*, la alteridad sería una cualidad que todo *ente* posee como por ejemplo muestran las clasificaciones taxonómicas por reinos, familias, géneros o especies de animales, plantas, rocas o microbios, entre otros. Lo vemos en un texto de Arendt:

La alteridad en su forma más abstracta sólo se encuentra en la pura multiplicación de

---

<sup>173</sup> QLM, p. 10.

<sup>174</sup> Véase el artículo de María Cecilia Sánchez, titulado “Hannah Arendt: la singularidad como efecto de lo político”, *Revista de Humanidades de Valparaíso*, Año 3, nº 6, 2015, pp. 19-28.

<sup>175</sup> CH, p. 206.

objetos inorgánicos, mientras que toda la vida orgánica muestra variaciones y distinciones, incluso entre especímenes de la misma especie. Pero sólo el hombre puede expresar esta distinción y distinguirse, y sólo él puede comunicar su propio yo y no simplemente algo: sed o hambre, afecto, hostilidad o temor. En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos<sup>176</sup>.

Pero la pluralidad no es solo diferencia y distinción, sino que, en tanto que todo ser humano tiene la capacidad de narrar quién es, todo ser humano es un sujeto político y esto es algo en lo que todos somos iguales. Por eso, para Arendt la pluralidad «tiene el doble carácter de igualdad y distinción<sup>177</sup>»: «debido a que todos somos lo mismo es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá<sup>178</sup>».

El concepto de igualdad que Arendt propone «no significa que todos sean iguales ante la ley ni tampoco que la ley sea la misma para todos sino simplemente que todos tienen el mismo derecho a la actividad política»<sup>179</sup>. La igualdad haría referencia al término *isonomía* para aludir a la capacidad de toda la ciudadanía para participar en los asuntos públicos, evitando así toda estructura que organice el cuerpo político bajo la desigualdad de que unos gobiernen y otros sean gobernados.

Esa igualdad debe tener lugar bajo el espectro de la diferencia, porque es ese baile de singularidades dentro del espacio público lo que da lugar al mundo, lo que permite el debate político. La apelación a la singularidad que lleva en su seno el concepto de pluralidad en Arendt deja entrever, como advertimos en el primer capítulo, su experiencia vital como paria, como alguien que debe esconder quién es ante los demás. La pluralidad es la condición que impide que existan seres humanos condenados a la invisibilidad y, por ende, a no tener un lugar en el mundo. La pluralidad es el contexto en el que se da lo específico del tejido político, la acción, pero esta no puede entenderse si no es bajo el manto de una colectividad de seres singulares que actúan en común.

Si bien la pluralidad es una condición necesaria del mundo, este no puede

---

<sup>176</sup> CH, p. 206.

<sup>177</sup> CH, p. 205.

<sup>178</sup> CH, p. 36.

<sup>179</sup> QP, p. 70.

desplegarse si no se da otra condición fundamental: la condición de publicidad. Pluralidad y publicidad son las condiciones fundamentales del mundo. La publicidad es lo que vamos a exponer el siguiente epígrafe.

### 3.2. La condición de publicidad del mundo y el espacio público

*La función del reino público es echar luz sobre los sucesos del hombre.*

Hannah Arendt

Una segunda condición que está ligada al mundo es la condición de publicidad: el mundo es siempre un espacio público. Por espacio público Arendt entiende, por un lado, un espacio de aparición en el que cosas y las personas se muestran y, por otro, un espacio que compartimos con los demás y que se diferencia del espacio privado. Así lo afirma en *La condición humana*:

La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible<sup>180</sup> y «en segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él.<sup>181</sup>

El espacio público es un espacio diferente a la naturaleza, que se opone al espacio privado en tanto que es un dominio compartido con los otros seres humanos y en el que tenemos la posibilidad de mostrar *quiénes somos*. El espacio público es, por ende, un espacio de percepción, que Arendt identificará bajo la metáfora de la luz, vinculado a la condición de pluralidad que acabamos de ver en el capítulo anterior. Como señala Anabella Di Pego, el espacio público es el «mundo común que mantiene unidos y, al mismo tiempo, separados a los hombres, y donde cada uno ocupa una posición diferente al de al lado; por ello la diversidad de perspectivas o pluralidad es

---

<sup>180</sup> CH, p. 71

<sup>181</sup> CH, p. 73

irreductible y constitutiva del espacio público»<sup>182</sup>.

En este sentido, espacio público es sinónimo de mundo como espacio político. Sin embargo, el espacio público es un espacio mucho más amplio que el espacio político, porque en él se despliegan otro tipo de relaciones, como pueden ser relaciones económicas, relaciones de amistad o relaciones sociales, que no tienen un carácter específicamente político. La relación entre público y político en la obra de Arendt es de asimetría: mientras que todo espacio político es siempre público, no todo espacio público es político. Si elaborásemos un diagrama euleriano observaríamos claramente cómo dentro del conjunto del espacio público se incluirían como subconjuntos las relaciones políticas, sociales u objetuales como relaciones independientes entre sí dada su distinta naturaleza. En todo caso por mundo entendemos el espacio político, a pesar de que, en sentido amplio lo público también defina el mundo como vimos en el capítulo introductorio en la entrevista con Günter Gaus.

En relación a nuestra hipótesis, la delimitación de las relaciones específicamente políticas dentro del espacio público es un argumento central. Si atendemos a que solo las relaciones de carácter político tienen la capacidad de crear el mundo, las relaciones económicas basadas en el intercambio, la producción y el consumo que se establecen bajo el orden capitalista, en la medida en que no promueven relaciones de carácter político, serían un elemento de destrucción del mundo. Es la propia Arendt la que apunta a nuestra tesis poniendo como ejemplo en su obra *¿Qué es la política?* el caso del emprendedor:

Sí bien en el mundo que se abre a los valientes, los aventureros y los emprendedores surge ciertamente una especie de espacio público, éste no es todavía político en sentido propio. Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador de historias podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y en la familia, en el recogimiento de las propias cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran

---

<sup>182</sup> Di Pego, A., "Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas", *Question*, Vol. 1, nº 11, 2006, En Memoria Académica. Disponible en: [http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf)

empresa desaparece tan pronto todo ha acabado<sup>183</sup>.

Como vemos, en este texto Arendt se apunta a un elemento clave dentro de nuestra hipótesis, al afirmar que la empresa, el sujeto empresarial o el emprendedor no son figuras políticas, aunque aparezcan en público. Bajo estas subjetividades el mundo no puede emerger.

La publicidad es siempre condición de lo político y por publicidad Arendt entiende un espacio de aparición donde las personas podemos mostrarnos y a su vez percibir a los otros. Este aparecer permite mostrar *quiénes somos* dejando así constancia de nuestras acciones que legaremos al futuro. Solo la esfera pública «puede absorber y hacer brillar a través de los siglos cualquier cosa que los hombres quieran salvar de la natural ruina del tiempo»<sup>184</sup>.

Como interpreta Anabella Di Pego «el espacio público que Arendt plantea es un espacio de visibilidad de las cuestiones que se tematizan en su interior, y esta misma visibilidad, garantiza a su vez la posibilidad de que todas las personas puedan juzgar o examinar críticamente lo que en su interior sucede»<sup>185</sup>. En el aparecer, agrega Arendt, surge un principio de realidad: «la presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos»<sup>186</sup>.

No desarrollaremos más el espacio público como espacio de aparición, porque lo que nos interesa destacar es la diferencia entre una relación política de una social, diferencia que se establece a partir del ejercicio de la actividad de la acción. Contextualizamos esta actividad humana en el siguiente epígrafe.

### 3.3. La especificidad de la acción política

*La acción es, desde luego, la verdadera materia prima de la política.*

Hannah Arendt

---

<sup>183</sup> QP, p. 74.

<sup>184</sup> CH, p. 75.

<sup>185</sup> Di Pego, A. "Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas". *Question*, Vol. 1, nº 11, 2006. Disponible en:

[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf), p. 8.

<sup>186</sup> CH, p. 71.



En este epígrafe expondremos el análisis arendtiano de la acción política, la única actividad humana que permite que el mundo como espacio político emerja. Partiremos del vínculo inexorable entre acción y palabra propio del tejido de los asuntos humanos. Así mismo, explicaremos las características que definen la acción en relación a la diferencia que Aristóteles plantea entre hacer-producir y actuar. Al final de esta exposición haremos una reflexión en relación a la idea de la acción política como participación, como inicio de un proceso en relación con la crítica de Arendt al modelo de gobierno basado en la representación.

Abriremos un subepígrafe para analizar dos formas de entender la finalidad de la acción política que aparecen en la obra de Arendt y que darán lugar a dos modelos de espacio público: el modelo agónico que se despliega fundamentalmente en *La condición humana*, y el modelo deliberativo, que, aunque se encuentra en el resto de sus obras, señala Seyla Benhabib, se desarrolla especialmente en *Los orígenes del totalitarismo*. Seguiremos para esta distinción entre espacio agónico y espacio deliberativo la argumentación que Seyla Benhabib expone en su artículo “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”. Este artículo tiene gran repercusión para autoras como Simona Forti, Cristina Sánchez Muñoz o Anabella Di Pego. Estas autoras también están en la base de nuestro argumento en relación con esta distinción.

Empezando con nuestro análisis del tejido que forja el mundo de los asuntos humanos, se ha de comenzar afirmando con Arendt que este espacio ya no hace referencia a objetos ni a relaciones humanas mediadas por estos, sino que «diferenciados de los bienes de consumo y de los objetos de uso, encontramos finalmente los “productos” de la acción y del discurso, que juntos constituyen el tejido de las relaciones y asuntos humanos»<sup>187</sup>.

Los asuntos humanos por excelencia son para Arendt las relaciones políticas, las cuales se erigen mediante la actividad de la acción, una acción que para ser política debe acompañarse de la palabra. *Praxis* queda ligada a *lexis*. Haciendo referencia a Aristóteles afirma Arendt: «De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos se consideraron políticas y aptas para constituir lo que Aristóteles llamó *bios politikos*, es decir, la acción (*praxis*) y el discurso (*lexis*), de los

---

<sup>187</sup> CH, p. 117.

que surge la esfera de los asuntos humanos»<sup>188</sup>.

En este planteamiento arendtiano se plasma la influencia que la polis griega ejerce sobre su pensamiento<sup>189</sup>. Para los atenienses, «discurso y acción se consideraban coexistentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase [...] Encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno, es acción, dejando aparte la información o comunicación que lleven»<sup>190</sup>.

Alejándose de la violencia, dado que «sólo la pura violencia es muda»<sup>191</sup>, la acción política debe basarse en la palabra. La palabra tiene para la autora la potencia de conformar, transformar o salvaguardar un cierto estado de cosas, dando así forma al mundo<sup>192</sup>. Sin embargo, no es la palabra individualista o solipsista la que crea el mundo, este «no se vuelve humano sólo porque la voz humana resuena en él sino sólo cuando se ha convertido en el objeto de discurso»<sup>193</sup> lo político aparece. Frente al monólogo, «el debate constituye la esencia misma de la vida política»<sup>194</sup>, porque el espacio de los asuntos humanos debe su origen «de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos *para* otros»<sup>195</sup>.

El que la acción se vincule con el diálogo genera una ruptura con respecto a otras formas de acción, o mejor dicho de actividad humana, que Arendt ilustra de nuevo mediante una diferenciación de Aristóteles. En este caso, la que el estagirita establece entre *praxis* y *poiesis*, entre actuar y hacer o producir. Citando a Aristóteles:

La producción es distinta de la acción (uno puede convencerse de ello en los tratados exotéricos); de modo que también el modo de ser racional práctico es distinto del modo de ser racional productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción.<sup>196</sup>

---

<sup>188</sup> *Ibidem*, pp. 52- 53.

<sup>189</sup> En este aspecto concreto de su pensamiento, Arendt está influenciada por el universo discursivo de la Grecia clásica. Sin embargo, no solo Grecia atraviesa la obra de la autora, sino que la influencia de Roma es también muy significativa, especialmente en su planteamiento sobre la autoridad y las estructuras sólidas que conforman lo político. Es probablemente Jacques Taminiaux el intérprete de la obra de Arendt que más se ha esforzado en poner de relevancia la influencia de Roma en el pensamiento arendtiano más allá de la influencia griega. Véase: Taminiaux, J., “¿”Performatividad” y “grecomanía”?”, en VV.AA. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 71-84

<sup>190</sup> CH, p.53.

<sup>191</sup> *Ibidem*.

<sup>192</sup> A pesar del deseo arendtiano de establecer un espacio político discursivo y plural alejado de la violencia, hemos visto cómo a lo largo de la historia, por ejemplo en las revoluciones, se ha necesitado también el uso de la violencia para poder transformar ordenes políticos establecidos.

<sup>193</sup> HTO, p. 35

<sup>194</sup> VM, p. 40.

<sup>195</sup> CH, p. 211.

<sup>196</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libro VI, 1140a, Madrid, Gredos, 1985, pp. 271-272.

Esta diferenciación está latente en la base de la estructura tripartita de las actividades humanas que Arendt señala, en la que la praxis, la acción, ocupa el lugar más elevado frente a otras meramente basadas en el hacer como serían la labor y el trabajo.

La acción humana es una acción práctica que se debe distinguir del saber hacer de la técnica. Como afirma Simona Forti, existe una «diferencia radical entre la acción técnico-productiva y la acción práctico-comunicativa»<sup>197</sup> debido a diferentes aspectos.

Lo primero que diferencia una acción política del saber hacer del *homo faber* es que la actividad instrumental del *hacer* tiene como resultado un objeto final, un producto, mientras que las acciones no «“producen” nada, no engendran nada, son tan fútiles como la propia vida»<sup>198</sup>. Esa futilidad de las palabras, su manifiesta incorporeidad, es lo que hace que el espacio de los asuntos humanos se caracterice, y se diferencie del mundo construido por el *homo faber*, por ser intangible e inmaterial. Así lo afirma Arendt en *La condición humana*:

Este segundo, subjetivo *en medio de* no es tangible, puesto que no hay objetos tangibles en los que pueda solidificarse; el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras sí resultados y productos finales. Sin embargo, a pesar de su intangibilidad, este *en medio de* no es menos real que el mundo de cosas que visiblemente tenemos en común. A esta realidad la llamamos la «trama» de las relaciones humanas, indicando con la metáfora su cualidad de algún modo intangible.<sup>199</sup>

Como señalamos en el capítulo anterior, el mundo físico, material, sólido y estable de los objetos convive e interacciona con el mundo inmaterial e intangible del discurso. Recordemos que Arendt señalaba que la objetualidad es el paso previo al espacio de los asuntos humanos, por lo que primero habitamos “la choza” y luego nos sentamos a hablar. En otras palabras, nacemos en el mundo objetual y después nos insertamos en los asuntos humanos por medio del lenguaje una vez que aprendemos a hablar o, más bien, a debatir.

Al igual que la materia tiene el poder de afectarnos, así mismo el espacio material y el espacio de los asuntos humanos se afectan mutuamente. Los asuntos

---

<sup>197</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op. cit., p. 35.

<sup>198</sup> CH, p. 117.

<sup>199</sup> CH, p. 212.

humanos podrían disponer la aniquilación del mundo material, por ejemplo si se decretase una declaración de guerra, pero de igual manera el mundo material posee la potencia de posibilitar o de impedir la palabra y la acción colectiva, por ejemplo si no existen lugares que faciliten el diálogo o las reuniones, como pueden ser la plaza pública (su modelo sería el ágora ateniense), el edificio del parlamento o los bancos de un parque público, tal como presentamos en el capítulo anterior.

Es fundamental para nuestra hipótesis señalar con Arendt la suma importancia que tiene que el mundo físico proteja y facilite el mundo de los asuntos humanos, con el fin de alzar «un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser un lugar apropiado para la acción y el discurso, para las actividades no sólo inútiles por completo a las necesidades de la vida, sino también de naturaleza enteramente diferente de las múltiples actividades de fabricación con las que se produce el mundo y todas las cosas que cobija<sup>200</sup>».

De esta cita se desprende que el mundo material no debe tener una organización exclusivamente utilitaria que responda las demandas de la vida, de la producción y el consumo, como podría ser por ejemplo trazar una calle pensando en la circulación de mercancías o hacer del ágora un mercado donde intercambiar productos, sino que debe albergar también aquello que no responde más que al ejercicio del discurso interpersonal. Es posible que este sea uno de los problemas de nuestras democracias actuales. Con la creciente reducción de espacios físicos que permitan la participación y el ejercicio de la palabra desinteresada por parte de la ciudadanía se hace cada vez más difícil la participación en los asuntos políticos.

El mundo material debe dar cobijo a espacios asociativos, permitir la ocupación de las calles y plazas, como muy acertadamente señala Edgar Straehle en el artículo “De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt”<sup>201</sup>, haciendo que estas dejen de ser un mero lugar de paso que ocupamos solo para ir de un comercio a otro.

Dado que la acción no genera un producto, el mundo material no solo es necesario como espacio previo, sino que además debe marchar junto a las palabras y las acciones a fin de darles un cuerpo, de volverlas sólidas y duraderas para la posteridad. Un libro, un relato histórico, una película, las leyes o las instituciones, entre otras, son la

---

<sup>200</sup> CH, p. 195.

<sup>201</sup> Straehle. E., “De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt”, *Las Torres de Luca*, nº 10, 2017, pp. 21-49.

forma de materializar esa constitución efímera y frágil que caracteriza a los asuntos humanos<sup>202</sup>. Si no se materializasen quedarían silenciadas y se perderían en los pliegues del tiempo. Lo vemos en un texto de Arendt publicado en *Partisan Review* en 1957 titulado “History and Immortality”, de la traducción española “Historia e inmortalidad”:

A menos que sean recordadas, las acciones humanas son las cosas más frágiles y perecederas sobre la tierra; difícilmente sobreviven a la propia actividad y ciertamente por sí mismas jamás pueden aspirar a la durabilidad que incluso los objetos de uso ordinario poseen cuando sobreviven a la vida de su productor, sin mencionar las obras de arte, que nos hablan durante siglos<sup>203</sup>

Esta futilidad e inmaterialidad que caracteriza el tejido de los asuntos humanos engendra una segunda diferencia con respecto a la actividad del *homo faber*: los discursos y las acciones políticas, «para convertirse en cosas mundanas, es decir, en actos, hechos, acontecimientos y modelos de pensamiento o ideas, lo primero de todo han de ser vistos, oídos, recordados y luego transformados en cosas, en rima poética, en página escrita o libro impreso, en cuadro o escultura, en todas las clases de memorias, documentos y monumentos<sup>204</sup>». A diferencia del *homo faber*, que trabaja de forma aislada, la acción y el discurso político deben darse siempre en condiciones de pluralidad y de publicidad para, como advierte la cita que acabamos de leer, poder ser recogidas y encarnadas. En este sentido afirma Arendt que, aunque «todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos, si bien es sólo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres<sup>205</sup>». Los otros serán testigos y podrán legar a las generaciones futuras lo ocurrido en un momento de la historia.

Así mismo, sin la pluralidad no puede establecerse el espacio de los asuntos humanos porque este depende de las palabras interconectadas en el diálogo. En este dominio ya no son las cosas lo que nos relaciona, por el contrario, la acción se presenta

---

<sup>202</sup> Como señalamos anteriormente, el espacio de lo político se forma desde la acción, pero también a partir de estructuras políticas sólidas. En este punto es clara la influencia tanto de los griegos de los romanos y este vínculo entre Grecia y Roma en la teoría política de Arendt se vislumbra en la sentencia de Cicerón que la autora cita de una forma más o menos frecuente es su obra: “*Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*”, en Arendt. H., “¿Qué es la autoridad?” *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p.134.

<sup>203</sup> Arendt, H., “Historia e inmortalidad”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 68.

<sup>204</sup> CH, p. 117.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 51.

como el vínculo «que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia<sup>206</sup>». Al igual que el mundo material, el mundo inmaterial de los asuntos humanos es un espacio relacional. Sin embargo, mientras que el mundo material, como señalamos en el capítulo anterior, tiene una cierta independencia con respecto de nosotros dada la durabilidad del objeto, el mundo de los asuntos humanos nunca queda al margen del ejercicio mismo del diálogo entre seres humanos. El espacio político solo puede darse en acto.

Es importante para nuestra hipótesis señalar otra diferencia fundamental entre actuar y fabricar: mientras que el hacer organiza su proceso de fabricación en relación a una serie de objetivos específicos que cumplir, «la acción tiene lugar cada vez que los seres humanos están juntos, aunque no haya ningún objetivo que alcanzar. La categoría fines-medios, con la que está necesariamente relacionado todo hecho de hacer o de producir, no funciona cuando se la aplica a la acción»<sup>207</sup>. Este aspecto es muy característico y muy importante del planteamiento arendtiano en tanto que es uno de los pilares desde donde armará su crítica a nuestras democracias contemporáneas por haber entendido lo político como medio para lograr otros intereses.

Arendt nunca va a comprender lo político bajo categorías utilitarias, ya que llevan a entender la política como un medio para lograr otros fines. En el dominio de lo político «todo lo meramente necesario o útil queda excluido de manera absoluta»<sup>208</sup>. Es recurrente la crítica que Arendt hace en su obra a las concepciones que utilizan lo político como un mero medio «para obtener un presunto fin “más elevado” – en la antigüedad la protección de los buenos del gobierno de los malos en general, y la seguridad del filósofo en particular, en la Edad Media la salvación de las almas, en la Época Moderna la productividad y el progreso de la sociedad»<sup>209</sup>.

Arendt, en este sentido, hará una fuerte crítica a Platón por haber dado la espalda a los asuntos humanos para refugiarse en el mundo de la contemplación. Es larga la tradición, afirma Arendt, que lleva a entender lo político como una mera forma de gobierno que nos sirve para mantener en calma el espacio público permitiéndonos así dedicarnos a nuestros asuntos privados, bien sea la contemplación para el filósofo o la vida privada, la acumulación de riqueza y la familia para el burgués.

Es importante este argumento, porque aquí se engendra el esfuerzo de Arendt

---

<sup>206</sup> CH, p. 35.

<sup>207</sup> HTO, p. 134.

<sup>208</sup> *Ibidem*, pp. 52- 53.

<sup>209</sup> CH, p. 250.

por rescatar el sentido que lo político tenía originariamente. Este, lejos de ser solo una forma de gobernar un pueblo, era una organización ciudadana basada en la participación política. A partir de esta perspectiva, Arendt va a poner el acento en su obra en formas de gobierno participativas, lo que llevará a la autora, como vamos a ver a continuación, a rechazar toda organización política basada en la representación o en el poder de un líder. Este rechazo a las democracias representativas apunta directamente a una crítica de nuestras formas políticas contemporáneas.

Al entender lo político como un ejercicio, como una actividad, y no como un medio para lograr un fin, Arendt está rescatando el propio acto de reunirse, de discutir y de dialogar propio de la polis ateniense.

Aunque esta forma política implica que sea la ciudadanía la que tiene el poder de dirigir su comunidad, limitando a su vez los posibles excesos del gobierno, no va a dejar de ser un planteamiento problemático, porque lo político así entendido implica, como la propia Arendt señala, que sea un momento *excepcional* dentro del orden histórico. La propia Arendt lo afirma cuando dice que no «ha existido siempre y por doquier lo político como tal que, desde un punto de vista histórico, solamente unas pocas grandes épocas lo han conocido y hecho realidad. Sin embargo, estos pocos grandes casos afortunados de la historia son decisivos; únicamente en ellos se pone de manifiesto el sentido de la política»<sup>210</sup>. Como muy acertadamente señala Antonio Campillo, así entendida «la vida política es una modalidad excepcional de la vida humana, pues cobra forma tangible únicamente en unos pocos lugares y períodos de la historia: Arendt los llama “islas en el mar” y “oasis en el desierto”»<sup>211</sup>. Estas islas a las que Arendt se refiere como formas de recordarnos que existe una acción política basada en la participación son las revoluciones o los actos de desobediencia civil.

La acción política que las revoluciones sacan a la luz tiene para Arendt la función de fuerza milagrosa, al ser capaz de cambiar el rumbo de los acontecimientos históricos. En este sentido, actuar supone para Arendt siempre un comienzo y, aunque «actuar y comenzar no son lo mismo, [...] están íntimamente relacionados»<sup>212</sup>. Acorde a este planteamiento, «actuar, en su sentido más general, significa tomar una iniciativa, comenzar (como indica la palabra griega *archein*, “comenzar”, “conducir” y finalmente “gobernar), poner algo en movimiento (que es el significado original del *agere*

---

<sup>210</sup> QP, p.71. Este texto también se encuentra en Arendt, H., PP, p. 154-155.

<sup>211</sup> Campillo, A., “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”. *Revista de filosofía*, Vol. 39, nº 2, 2014, pp. 169-188, p. 178.

<sup>212</sup> Arendt, *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 112.

latino)<sup>213</sup>». La acción es entendida como un inicio y, en este sentido, queda ligada a la esperanza, porque sería la posibilidad que los seres humanos tienen para intervenir y transformar el orden histórico dado.

Esta idea de la acción como comienzo se presenta en el pensamiento arendtiano muy temprano, a partir de una de las tesis que Agustín de Hipona desarrolla en su obra *Civitas Dei* y que Arendt va a exponer a lo largo de toda su trayectoria intelectual de forma reiterada: «*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (para que hubiera un inicio fue creado el hombre, antes del cual nadie existía)»<sup>214</sup>.

Esta acción capaz de iniciar procesos históricos se caracteriza a su vez por ser imprevisible. De nuevo, frente al hacer, la acción carece de una previsión posible porque «lo nuevo siempre aparece en forma de milagro. El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable»<sup>215</sup>. La acción política es imprevisible tanto en su origen, puesto que nunca puede determinarse con exactitud en qué momento se desencadenará, como en el desarrollo posterior de sus consecuencias: no se sabe ni cómo ni cuándo acabará. Una vez puesta en marcha «su pleno significado sólo puede revelarse cuando ha terminado»<sup>216</sup>.

La razón por la que la acción es imprevisible, afirma la autora, es por la condición de la pluralidad que rige el espacio político: «la acción es un *nosotros* y no un *yo*. Solo si yo fuera la única podría prever qué va a pasar a consecuencia de mis actos»<sup>217</sup>. No podemos preverlo porque «tejemos nuestro hilo en una red de relaciones, y nunca sabemos qué saldrá de ello. A todos nos han enseñado a decir: “Señor, perdónalos porque no saben lo que hacen”, y esto es válido para cualquier acción, simple y concretamente porque uno *no puede saber*»<sup>218</sup>. Ese no saber es lo que permitiría la libertad: «ninguna persona que actúa sabe lo que está haciendo, no puede saberlo y no se permite que lo sepa por el bien de la libertad del hombre. La libertad depende del carácter impredecible absoluto de las acciones humanas»<sup>219</sup>. A esta imprevisibilidad le acompaña que la acción una vez realizada no puede deshacerse, es

---

<sup>213</sup> CH, p. 207.

<sup>214</sup> Arendt, H., “Comprensión y política (título original: Understanding and politics)”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 43-44.

<sup>215</sup> CH, p. 207.

<sup>216</sup> CH, p. 219.

<sup>217</sup> Arendt, H., “La última entrevista”, *La última entrevista y otras conversaciones*, op. cit., p. 138.

<sup>218</sup> QLM, p. 50.

<sup>219</sup> HTO, p. 134.



irrevocable y solo el perdón<sup>220</sup>, apunta Arendt, tiene la capacidad de reconsiderar la acción, de volverla a abrir y de resignificarla.

La acción como un fenómeno siempre inesperado, espontáneo, que no puede predecirse y que es capaz de transformar un orden establecido tiene para Arendt una gran enemiga que emerge a partir de la modernidad: la conducta.

Con el triunfo del conductismo en la sociedad, la acción queda neutralizada porque no somos capaces de actuar de forma imprevisible. Si esto ocurre, no será posible poner en marcha nuevos proyectos políticos y la ciudadanía queda reducida a una masa de gobernados que simplemente acatan normas y leyes. Esta actitud tiene para Arendt un grave peligro, porque impide que formemos parte del mundo, que seamos parte de nuestro presente. Con la conducta se neutraliza la posibilidad de intervenir, de debatir y de transformar la realidad.

Según el diagnóstico de Arendt, que desarrollaremos en el capítulo cuarto, la *conversión de la acción en conducta* es un suceso que ocurre dentro de los planes racionales de la modernidad, en concreto con la emergencia de la sociedad de masas. El ser humano que conforma las masas es reducido «a la condición de ser que meramente tiene una conducta, ser al que se le puede someter a experimentos y al que incluso cabe esperar poner definitivamente bajo control»<sup>221</sup>. Esta actitud homogenizante es para Arendt la que permite predecir conductas humanas, cuantificarlas mediante la estadística y generar un plan determinado de acuerdo a intereses concretos. El diagnóstico de Arendt es que «el supuesto de que los hombres se comportan y no actúan con respecto a los demás, yace en la raíz de la moderna ciencia económica, cuyo nacimiento coincidió con el auge de la sociedad y que, junto con su principal instrumento técnico, la estadística, se convirtió en la ciencia social por excelencia»<sup>222</sup>.

La reconversión de la acción en conducta supone que la actitud del laborante se imponga a la ciudadanía, que la reproducción mecánica se imponga tanto a la capacidad humana de producir como de actuar. Para las masas modernas la repetición se convierte en el leitmotiv que guía su existencia. Esta incapacidad de actuar que se forja en la modernidad tiene sus más graves consecuencias en los campos de exterminio, porque, destruida la capacidad de asociarse con otros para poner en marcha un nuevo comienzo

---

<sup>220</sup> El perdón es aquí entendido como categoría política más allá del ámbito de la religión. En este sentido puede verse: La Caze, Margueritte, “The miraculous power of forgiveness and the promise”, Anna Yeatman (et al.) *Action and appearance: Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, London, Continuum, 2011, pp. 150-165.

<sup>221</sup> QP, p. 56.

<sup>222</sup> CH, p. 65.

la ciudadanía no tendrá la capacidad de limitar los excesos del poder de un gobierno. Este es el motivo por el que la crítica al behaviorismo y al conductismo es implacable en la obra de Arendt.

Es importante señalar que la capacidad iniciadora de la acción solo es una cara de lo político, puesto que lo iniciado debe perdurar en el tiempo a fin de salvaguardar los frutos logrados y legarlos a las generaciones venideras mediante estructuras estables. Inicio y autoridad del gobierno son dos momentos heterogéneos, pero totalmente vinculados entre sí que se muestran en el actuar. Esta tensión que se da en el espacio de lo político es algo que tanto los griegos como los romanos comprendieron y que se muestra perfectamente en la sentencia de Cicerón, que anteriormente hemos mencionado, “*cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*”<sup>223</sup>.

Lo que esta sentencia de Cicerón nos muestra, y que está tan presente en el pensamiento de Arendt, es que hay dos momentos en la acción totalmente vinculados. Por un lado, la capacidad de comenzar algo nuevo, de participar de forma directa y espontánea en la comunidad política, y, por otro lado, el establecimiento de una Constitución, de las leyes o las instituciones capaces de dar la estabilidad y durabilidad necesaria a lo que se ha iniciado.

En el estudio de formas de acción política más allá del gobierno, Arendt vincula su pensamiento con los orígenes de la acción política occidental, lo que lleva a la autora hasta el pensamiento político de la Grecia clásica y de la República romana. En este sentido, Arendt afirma que «la experiencia fundamental de los romanos es fundar y conservar; esto condujo a la tradición y la autoridad en la política occidental. La experiencia fundamental de los griegos es la de comenzar<sup>224</sup>». Sin embargo, aunque para los romanos la experiencia política fundamental fuese la autoridad del Senado, mientras que para los griegos lo era la partición política directa de la ciudadanía en los asuntos de la ciudad, ambas civilizaciones conocían y estimaban ambos momentos de la acción política. Así lo muestra la etimología.

El término griego *archein* (guiar y comenzar) podría equivaler al latino *agere* (guiar y poner en movimiento). Ambos términos hacen referencia a la primera parte de la sentencia de Cicerón, la acción como inicio, un poder que reside en la ciudadanía. Seguido de este momento, el término griego *prattein* «“atravesar”, “realizar”,

---

<sup>223</sup> Arendt. H., “¿Qué es la autoridad?”, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p.134.

<sup>224</sup> DF, p. 354.

“acabar”<sup>225</sup>)» y el latino *gerere* (llevar) hacen referencia a la guía del pueblo, a la acción acabada que cristaliza en la autoridad del gobierno, la segunda parte de la sentencia de Cicerón. Arendt es consciente de que ambos momentos se unifican de tal modo que «parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en el que se unen muchas para «llevar» y «acabar» la empresa aportando su ayuda<sup>226</sup>».

Según la autora, es con las revoluciones donde descubrimos la fuerte tensión interna que existe entre actuar y guiar, entre esos dos elementos de lo político que son contradictorios: lo espontáneo e imprevisible (*potestas in populo*) frente a lo estable y lo duradero (*auctoritas in senatu*)<sup>227</sup>. Arendt nos acerca esta tensión en su obra *Sobre la revolución*:

Dado que, en toda revolución, el acontecimiento más importante es el acto de fundación, el espíritu revolucionario contiene dos elementos que nos parecen irreconciliables e incluso contradictorios. De un lado, el acto de fundar un nuevo cuerpo político, de proyectar la nueva forma de gobierno, conlleva una profunda preocupación por la estabilidad y durabilidad de la nueva estructura; la experiencia, por otro lado, con que deben contar quienes se comprometen en estos graves asuntos consiste en sentirse estimulados por la capacidad humana para todo origen, en poseer el elevado espíritu que siempre ha acompañado al nacimiento de algo nuevo sobre la tierra<sup>228</sup>.

Identificados los dos momentos de la acción política, la cuestión pasa ahora por entender por qué Arendt en su obra trata de poner de relevancia la acción como inicio frente al gobierno regido por la Constitución, relevancia, cabe señalar, que no implica en la autora el desprestigio de esta otra cara de la acción política.

Arendt responde a nuestra pregunta afirmando que el problema radica en que con el paso del tiempo «la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión –*prattein* y *gerere*–, pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general»<sup>229</sup>. Esto implicó que la tradición política occidental olvidase que la acción también tiene la facultad de la participación directa, algo que se mostraría en

---

<sup>225</sup> CH, p. 216.

<sup>226</sup> CH, p.216.

<sup>227</sup> En relación a la tensión entre autoridad y poder como *dynamis* véase el estudio de Straehle, E., *Hannah Arendt: una lectura desde la autoridad*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016.

<sup>228</sup> SR, p. 309.

<sup>229</sup> CH, p. 217.

nuestras formas de organización democrática contemporánea basadas en la representación. El objetivo de Arendt, que tiene como telón de fondo esta crítica a los modelos representativos, de los que se excluye la participación ciudadana directa, no es otro que recuperar la acción política a fin de comprender lo político como un espacio de actuación que perfectamente puede convivir al amor de una Constitución.

Recuperar la acción como capacidad de iniciar un nuevo orden histórico-político tiene grandes implicaciones, porque podrá, bajo una posición reformista, «poner fronteras al espacio estatal del gobierno para posibilitar la libertad fuera de él»<sup>230</sup>. La participación aparece como límite del poder gubernamental. Pero a su vez, desde una posición revolucionaria, la acción directa tiene el poder de transformar la realidad de forma radical.

Es importante para nuestra tesis entender la crítica a las democracias representativas que acompañan a las sociedades neoliberales y capitalistas contemporáneas. Entender la estructura de su crítica a estos modelos políticos basados en la representación pasa por comprender esta diferenciación de los dos momentos que estructuran la acción política. Como hemos señalado, ese rescate de lo político como *agere* y *archein* que Arendt pretende con su obra lleva implícito el que la autora entienda de forma negativa el gobierno basado en la representación. Como afirma Simona Forti, «lo que denominamos representación política es para Arendt un término que en realidad vehicula un significado profundamente antipolítico»<sup>231</sup>.

Arendt será muy crítica en su obra con respecto a las democracias representativas, los sistemas de partidos, que por lo general se vinculan a las primeras, así como con los expertos políticos. Para Arendt todas estas formas de gobierno son «un mero sustituto de la acción política directa del pueblo»<sup>232</sup>. Todas las estrategias representativas son para Arendt formas de alejar a los seres humanos no solo de la felicidad de experimentar la participación en la política, sino de la posibilidad de pertenecer al mundo. Bajo las formas de gobierno representativas, el mundo estaría abierto de esta manera solo a unos pocos, a los políticos profesionales, lo que supone una pérdida no solo para los seres humanos, sino también para el mundo, dado que, como veremos, el mundo se constituye a partir de múltiples puntos de vista que se expresan en el discurso.

---

<sup>230</sup> QP, p. 90.

<sup>231</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op .cit., p. 372.

<sup>232</sup> SR, p. 326.

En relación con nuestra hipótesis, ha de advertirse que en tanto que el gobierno se estructure acorde a la representación y no se promuevan espacios para el ejercicio de una acción política activa y directa, debemos afirmar que estamos fuera del mundo. En relación al modo de producción y a la sociedad capitalista que lo acompaña debemos afirmar que su interés no es desde luego generar espacios de comunicación política ni de participación directa. Los gobiernos neoliberales que acompañan a las sociedades capitalistas no tienen como objetivo crear espacios para dialogar y hacer mundo, sino que su interés es constituir espacios de producción así como espacio de consumo masivo<sup>233</sup>.

El espacio político es entendido por nuestras democracias representativas neoliberales de nuevo bajo las categorías medios y fines propios de la mentalidad utilitaria. El utilitarismo propio de la mentalidad de la burguesía alienta estas formas de entender la política en las que el espacio de lo político es asimilado con un gobierno, teniendo como fin el liberarnos de lo común para así poder centrarnos en nuestros pequeños asuntos privados. En este sentido, afirma Arendt:

El moderno encanto por las «pequeñas cosas», si bien lo predicó la poesía en casi todos los idiomas europeos al comienzo del siglo XX, ha encontrado su presentación clásica en el *petit bonheur* de los franceses. Desde la decadencia de su, en otro tiempo grande y gloriosa esfera pública, los franceses se han hecho maestros en el arte de ser felices entre “cosas pequeñas”, dentro de sus cuatro paredes, entre arca y cama, mesa y silla, perro, gato y macetas de flores, extendiendo a estas cosas un cuidado y ternura que, en un mundo donde la rápida industrialización elimina constantemente las cosas de ayer para producir los objetos de hoy, puede incluso parecer el último y puramente humano rincón del mundo. Esta ampliación de lo privado, el encanto, como si dijéramos, de todo un pueblo, no constituye una esfera pública, sino que, por el contrario, significa que dicha esfera casi ha retrocedido por completo<sup>234</sup>.

Esta actitud que todo lo mide en términos de utilidad, incluido lo político, y que está centrada en cuestiones de la vida privada es denominada por Arendt, haciendo uso del término acuñado por Clemens Von Brentano, como *filisteísmo*.

Esta forma de entender y organizar lo político, en relación a nuestra hipótesis, es un elemento clave que explicaría la generación del hastío y la despreocupación

---

<sup>233</sup> Véase David Harvey, *Espacios para el capital, hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007.

<sup>234</sup> CH, p. 72.

contemporánea por la acción política. Tal desinterés por lo político se acabaría traduciendo en el desarraigo que caracteriza, por usar la metáfora de Arendt, *los tiempos de oscuridad* contemporáneos en los que el mundo ha desaparecido. Este es uno de los caminos que mostrarían nuestra hipótesis principal.

Aunque las características de la acción acaban aquí, es necesario explicar que en la obra de Arendt son dos los modelos de acción, en relación con la acción como participación y como inicio (*archein* y *agere*), que se postulan: el agónico y el deliberativo. Es el modelo deliberativo el que guardaría una estrecha relación con las políticas participativas constitutivas del mundo que acabamos de mostrar.

Así mismo, estos modelos de acción se podrían corresponder, tal es nuestra propuesta, con dos formas políticas alejadas. Por un lado, el agón, en tanto que promueve la competición, podría analizarse bajo la óptica de las sociedades contemporáneas que toman como modelo la empresa. Por otro lado, la acción como participación basada en modelos de asociación y deliberación se acercaría a posiciones políticas de corte republicano o comunitario.

### **3.4. Acción política: Entre el *agón* y la deliberación**

Es importante para nuestra hipótesis apuntar, según la lectura que Seyla Benhabib hace de la obra de Arendt, que la acción puede ser entendida desde dos ópticas diferentes que acabarán dando lugar a dos modelos de espacio público: el modelo agónico o el deliberativo-asociativo.

El primer modelo de espacio público como espacio agonal es desarrollado por Arendt fundamentalmente en *La condición humana*<sup>235</sup>. La acción que se postula en esta obra está marcada por la capacidad que tiene de mostrar un quién ante el espacio público. La acción es la herramienta que permite mostrar nuestra singularidad ante los demás: «mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo

---

<sup>235</sup> Arendt siempre fue crítica con este modelo competitivo de acción porque consideraba que envenenaba la vida de la polis, sin embargo, como advierte Simona Forti: «es importante recordar que la condena respecto al espíritu agonal que animaba a los ciudadanos de la polis cede completamente en *La condición humana*». Forti S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op. cit., p. 331.

humano»<sup>236</sup>.

A la luz de la experiencia de Arendt como apátrida, debido a su condición judía, la acción así entendida bosqueja el esfuerzo de la autora por que todo ser humano tenga un lugar en el mundo a partir de las diferencias específicas que lo constituyen, algo que queda patente en la relevancia que el concepto de *pluralidad* tiene en su teoría política. Como señala Peter Venmans, así planteada la acción implica «brindar un espacio a la diversidad, procurar que cada uno tuviera una voz, en especial los individuos y las minorías (pero más las primeras que las últimas, ya que el pensamiento en grupo siempre es peligroso)»<sup>237</sup>.

Hasta aquí es comprensible esta postura de Arendt que liga la acción a la posibilidad de que el individuo se muestre. Además, de una forma objetiva, es inevitable que al actuar y al hablar mostremos quiénes somos. Sin embargo, el vínculo que Arendt establece entre la acción y la expresión del *quién* es mucho más estrecho, hasta el punto de que «sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter [...]. La acción sin un nombre, un “quien” unido a ella, carece de significado»<sup>238</sup>. Desde esta afirmación la acción se centraría en el sujeto, en su narración y en su identidad con la excusa del espacio público. En el pensamiento de Arendt, la acción centrada en el sujeto estaría motivada por el modelo agónico de acción que atravesaba el modelo político y la sociedad de la polis ateniense. Este modelo agonal en el que Arendt fundamenta su acción política no deja de ser problemático ante el conjunto de su teoría política, porque situaría la acción en un terreno altamente competitivo. Atendiendo a las palabras de la propia Arendt, en el mundo de la Grecia clásica «la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor [...]; se trataba del único lugar donde los hombres podían mostrar real e invariablemente quiénes eran»<sup>239</sup>.

La acción así entendida queda ligada a la excelencia, a la posibilidad de destacar y tener éxito ante la mirada de los otros. De acuerdo con Cristina Sánchez Muñoz, «el sujeto de la acción coincidiría con un *sujeto heroico*, masculino, entregado a una

---

<sup>236</sup> CH, p. 208

<sup>237</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt*, op. cit., p.216.

<sup>238</sup> CH, pp. 209-210.

<sup>239</sup> CH, p. 64.

constante pugna por sobresalir de los demás<sup>240</sup>». La acción agónica que Arendt postula, que se encarnaría en el héroe homérico, genera que el espacio público se convierta no en un lugar de reunión, sino en un espacio apropiado para la competición.

La propia Arendt señala en *La condición humana* la contradicción que entraña el suponer el espíritu agonal dentro del marco político que quiere establecer cuando afirma que: «sin duda, este concepto de acción es muy individualista, como diríamos hoy en día. Acentúa la urgencia de la propia revelación a expensas de los otros factores»<sup>241</sup>.

Si el fin de la acción es destacar de forma individual, para los griegos, con el motivo de gozar de la gracia de la inmortalidad, como bien señala Simona Forti, la comunidad política «está sometida a una constante amenaza: la de la acción de cada uno que, movida de la pasión por la excelencia, se transforma en voluntad de dominación de los otros. Si efectivamente, hay dominio, deja de existir la pluralidad de “pares”»<sup>242</sup>. Si la finalidad de la acción es competir para lograr el éxito, la acción queda atrapada en la individualidad, como señalaba la propia Arendt, por lo que el mundo quedaría fuera de la ecuación.

Esta dificultad nos lleva a considerar que caracterizar la acción política exclusivamente como agonal, en el sentido de competición individual que establece la polis ateniense, sería insuficiente de cara a hacer posible la constitución del mundo, porque al poner el acento en el sujeto la acción se desvincula de un elemento central que vehicula la posibilidad del mundo: la preocupación por el mundo como objeto y finalidad de la discusión política. Un texto de su obra *¿Qué es la política?* nos confirma esa necesidad de poner el mundo delante del yo:

Frente a la cuestión de si es el hombre o el mundo lo que está en juego en la crisis actual, una cosa es segura: la respuesta que sitúa al hombre en el punto central de la preocupación presente y cree deber cambiarlo para poner remedio es profundamente apolítica; pues el punto central de la política es siempre la preocupación por el mundo y no por el hombre<sup>243</sup>.

Por añadidura, si hay un aspecto relevante en la constitución del mundo desde el

---

<sup>240</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003, p. 202.

<sup>241</sup> CH, p. 221.

<sup>242</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op. cit., p. 332.

<sup>243</sup> QP, p. 57.



planteamiento arendtiano es que el motivo que nos reúne no deben ser ni los intereses privados ni las cuestiones personales, como justamente sería la de querer destacar ante los demás.

Desde nuestra lectura, postular un modelo de acción que ponga el acento en la expresión de una subjetividad olvidando que lo principal con relación al mundo es el propio mundo llevaría a la desaparición de este, porque acabaría convirtiendo el espacio público en un espacio de enfrentamiento, de competición y egocentrismo que en nada ayudaría a la constitución de un proyecto político común. Dada esta situación de olvido del mundo estaríamos ante el diagnóstico arendtiano de la desaparición del mundo que la autora sitúa en los albores de la modernidad.

Frente al quién de la acción, «el mundo humano siempre es producto del *amor mundi* del hombre»<sup>244</sup>, y es este amor por el mundo lo que debe motivar el vínculo entre seres humanos más allá de una pura competición entre *yoes*. La idea del *amor mundi* es una idea que aparece en Arendt de forma muy temprana ya en su primer escrito de juventud –concretamente nos referimos a su tesis sobre el amor en San Agustín– y se va a ir desplegando a lo largo de todas sus obras. Como ha señalado Elisabeth Young-Bruhel en su biografía sobre Hannah Arendt, el título *Amor mundi* es el Arendt pensó dar a lo que finalmente sería *The Human Condition* en la edición inglesa y *Vita activa* en la edición alemana<sup>245</sup>. Este amor que da vida al mundo nace del coraje por poner antes del sí mismo al mundo. Por ello, considerar que el fin de la acción es que el sujeto se muestre choca frontalmente con este postulado clave.

Como decíamos, consideramos que desde la acción agónica el mundo no puede forjarse. De hecho, creemos que, como advierte Seyla Benhabib, al basarse «en la competencia más que en la colaboración, individualiza a aquellos que participan en él y los separa de los demás»<sup>246</sup>, destruyendo con ello la posibilidad de construir un espacio común. Sin embargo, comprendemos esta posición de Arendt a la luz de las sociedades en las que la autora está pensando y que veremos en el próximo capítulo: las sociedades de masas que nacen en la Edad Moderna con el auge de lo social. Es comprensible, como advierte Maria Cecilia Sánchez, que Arendt suponga «la singularidad como modo de contrarrestar la caída en el control y previsibilidad de lo humano por parte del

---

<sup>244</sup> Arendt, H., “Del desierto y los oasis”, *op. cit.*, p. 102

<sup>245</sup> Cf. Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, United States, Yale University Press, 1982, p. 324.

<sup>246</sup> Benhabib, S., “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 2, 1993, pp. 21-35, p. 31.

totalitarismo y de las sociedades comerciales»<sup>247</sup>.

Por lo expuesto, consideramos que el modelo agonal de espacio público ligado a la acción como forma de alzar un quién no favorece la creación de un espacio político basado en la reciprocidad, el discurso y la asociación entre seres humanos porque el fin de la acción es el éxito personal y no el mundo. En su defecto, y continuando con el planteamiento de Benhabib, sería el modelo de espacio público deliberativo, que también se recoge en la obra de Arendt, el que tendría la capacidad de hacer posible la constitución del mundo.

De acuerdo de nuevo con Cristina Sánchez Muñoz, en Arendt encontramos dos modelos de acción: «uno sería el modelo agonal, representado en las acciones heroicas y que correspondería a la etapa homérica, y otro, no menos importante, sería el modelo deliberativo, propio de la etapa de la democracia de Pericles, y en la que el sujeto ya no sería el hacedor de grandes hechos, como Aquiles, sino el ciudadano que interviene en la Asamblea<sup>248</sup>». Seyla Benhabib apunta a que posiblemente la existencia de estos dos modelos de acción dentro de la obra de Arendt atiende a dos momentos heterogéneos de la vida de la autora:

El modelo asociativo de la esfera pública es el legado que Arendt nos dejó, la modernista y la judía alemana que encontró la protección del gobierno constitucional y la igualdad política en Estados Unidos a partir de los estragos del antisemitismo europeo. El modelo agonista del espacio público es el legado de Arendt, la estudiante de la filosofía alemana fenomenológica y existencialista, que siguió usando la memorable frase: “la tiranía de Grecia sobre Alemania”. Estos legados y sus conceptos no siempre estuvieron en armonía, y la tensión entre ellos se filtra en toda su obra.<sup>249</sup>

Frente al modelo competitivo e individualista de la acción agonal, el modelo deliberativo apuesta porque el acento del encuentro ciudadano se ponga en el mundo y no en el sujeto, al hacer que prevalezca la comunicación, la reflexión, la deliberación y el juicio de la ciudadanía.

Para Arendt esta forma de acción basada en la deliberación plural y pública que

---

<sup>247</sup> Sánchez, M. C., “Hannah Arendt: la singularidad humana como efecto de lo político”. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, nº. 6, 2015, pp. 19-28, p. 19.

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp.202-203.

<sup>249</sup> Benhabib, S., “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 97-115. p. 113.

da lugar al espacio público y político se ha dejado ver en muy pocas ocasiones a lo largo de la historia. Un ejemplo de estas irrupciones lo encontraríamos, siguiendo el planteamiento de Arendt, en las revoluciones, las cuales aparecerán en su argumentación de la acción política de forma constante a lo largo de su obra.

Estos *momentos políticos* en los que la ciudadanía dialoga y participa de forma activa en los asuntos humanos de su comunidad son concebidos por la propia Arendt como momentos excepcionales en los que el reino de la libertad es alumbrado. Esta excepcionalidad y el recurso a estas *rarezas históricas* es algo que se refleja en su metáfora del *pescador de perlas* «que desciende hasta el fondo del mar, no para excavar el fondo y llevarlo a la luz sino para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie»<sup>250</sup>.

Lo que Arendt rescata de las revoluciones es la formación y la organización espontánea de espacios de deliberación, al poner en marcha una organización ciudadana basada en el sistema de consejos. Atendiendo a los textos de Arendt, «el sistema de consejos parece corresponder a la verdadera experiencia de la acción política»<sup>251</sup>.

Frente al sujeto agonal, el modelo deliberativo pone el acento en la capacidad de juzgar y de emprender un nuevo proyecto por medio del diálogo ciudadano. Bajo el modelo de asociación fundamentado en la deliberación lo que subyace es la voz de un nosotros plural que como ciudadanos construyen el mundo al grito de «queremos participar, queremos discutir, queremos hacer oír en público nuestras voces y queremos tener una posibilidad de determinar la trayectoria política de nuestro país»<sup>252</sup>.

El espacio asociativo basado en la deliberación es lo que para Arendt da vida al mundo como espacio político. Este espacio es para Arendt un lugar fundamental para la experiencia humana del mundo, porque en la comunicación y en la deliberación se abre a los seres humanos la *objetividad tanto de nosotros mismos* -pues al dar testimonio de *quién somos* nos contraponemos y nos reflejamos en las singularidades de los otros haciéndonos conscientes así del lugar que ocupamos en el mundo— como del *mundo*.

El mundo de la deliberación es un espacio que se compone de las narraciones de cada ser humano y de esa exposición pública nace en política el concepto de verdad. La verdad o la realidad política, para Arendt, no puede entenderse nunca desde la soledad de la razón, sino que surge de la pluralidad de opiniones. La singularidad es lo que se

---

<sup>250</sup> HTO, pp. 190-191.

<sup>251</sup> Arendt, H., “Pensamientos sobre política y revolución”, *Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, p. 175

<sup>252</sup> *Ibidem*, 176.

muestra en la opinión constitutiva del mundo. Por eso, «el mundo se manifiesta como un “me-parece”, dependiendo de las perspectivas particulares, determinadas por la situación en el mundo y por los órganos de percepción de cada uno<sup>253</sup>».

Al darle semejante importancia a las opiniones, a ese *me parece* como elemento constitutivo de la objetividad del mundo, Arendt se sitúa de nuevo en abierta oposición con respecto a los fundamentos epistemológicos que la tradición filosófica iniciada por Platón establece:

Primero, porque la objetividad en el espacio de la *política*<sup>254</sup> se mostraría mediante la compañía de otros seres humanos que *se comunican* a través de sus opiniones, y no por medio de la razón, que contempla en soledad la verdadera realidad de un mundo ideal dado.

Segundo, porque son los sentidos la fuente que nos lleva al conocimiento a partir de la percepción de las opiniones de los otros.

Tercero, porque la objetividad del mundo nace de un acto de deliberación, un acto del juzgar a partir de esas opiniones plurales. En ningún caso la objetividad y la verdad política emanan de la unidad y la mismidad de la idea. Arendt invierte la jerarquía que Platón había establecido entre *doxa* y *episteme* para afirmar que es la *doxa* «la *verdad específicamente política* de los ciudadanos<sup>255</sup>». Como señala Edgar Straehle, Arendt no puede aceptar la jerarquía metafísica y epistemológica que propone Platón, porque esta no puede dar respuesta a la verdad que se juega en el espacio político, al estar «guiado por modelos como los proveídos por la geometría y consagrado a garantizar el mantenimiento del armónico orden deseado, se caracteriza por el intento de domesticar la acción política y de subordinarla férreamente a las metas estipuladas desde la filosofía<sup>256</sup>». La verdad filosófica que se alcanza mediante la reflexión solitaria del filósofo no es la verdad del mundo, porque esta requiere del encuentro con los otros como principio desde el que establecer la deliberación y el juicio.

En esta idea arendtiana de la verdad política como producto de la comunicación puede verse una de las mayores influencias de la autora, la de su maestro y amigo Karl Jaspers. Como la propia Arendt afirma en *¿Qué es la filosofía de la existencia?*:

---

<sup>253</sup> VE, p.62.

<sup>254</sup> Es necesario aclarar que la objetividad del mundo a la que hace aquí referencia Arendt se dirige a la fundamentación del espacio *específicamente político* dado que, para Arendt, eso es el mundo y en ningún caso se refiere a una entidad metafísica dada más allá de la acción humana y del discurso.

<sup>255</sup> PP, p. 62. Las cursivas últimas son nuestras como forma de resaltar la importancia de la *doxa* como verdad en el dominio de lo político.

<sup>256</sup> Straehle, Edgar, “Sentido común, poder y libertad. Una lectura de Hobbes desde la filosofía de Arendt”, *Pensamiento y Cultura*, Vol. 18, n° 2, 2015, pp. 111-135, p.116.

En la filosofía de Jaspers la comunicación constituye el centro “existencial” y se identifica de hecho con la verdad. La actitud adecuada del filósofo en la nueva situación global es la de “comunicación ilimitada”, que implica fe en la comprensibilidad de todas las verdades, a la vez que buena voluntad para escuchar y poner de manifiesto como condiciones primarias de un auténtico estar-juntos los seres humanos. [...] la verdad misma es de naturaleza comunicativa y desaparece fuera de la comunicación<sup>257</sup>.

La verdad política solo puede aparecer mediante el debate, y no en la superación o en la síntesis posterior de las múltiples opiniones dadas. Para Arendt, la esencia del «entendimiento político consiste en tomarse el tiempo de analizar un asunto desde todos los ángulos posibles en lugar de privilegiar un solo punto de vista como hacen los ideólogos»<sup>258</sup>.

El que una única opinión cope el espacio político, tal como pretende la opinión pública con la cual Arendt será muy crítica, supone una amenaza para el espacio de los asuntos humanos, porque sería «prácticamente imposible la formación de opinión cuando todas las opiniones han llegado a ser idénticas. Puesto que nadie es capaz de formar su propia opinión sin contrastarla con las opiniones de los demás, el gobierno de la opinión pública pone incluso en peligro la opinión de aquellos pocos hombres que se sienten con fuerzas para no compartirlas<sup>259</sup>».

La importancia de la opinión, afirma Arendt, era algo que tenían claro «los hombres de la Revolución americana; ellos sabían que en una república la esfera pública estaba constituida por un intercambio de opiniones entre iguales y que dicha esfera dejaría de existir en el momento mismo en que dejase de tener sentido el intercambio, debido a que todos tuviesen la misma opinión»<sup>260</sup>.

El que la objetividad de lo político se alcance a partir de las múltiples e infinitas opiniones, tantas como seres humanos, acerca a Arendt al perspectivismo de Nietzsche o de Ortega. El mundo depende del conjunto de perspectivas que son expresión de nuestras circunstancias singulares reflejadas en nuestras opiniones, y de ahí surge el ámbito de la objetividad política. El mundo emerge

---

<sup>257</sup> QFE, p. 119.

<sup>258</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt, op. cit.*, p.265.

<sup>259</sup> SR, p. 311.

<sup>260</sup> SR, p. 124.

“realmente” al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos, hablando entre sí sobre él, intercambian sus perspectivas. Solamente en la libertad del conversar surge en su objetividad visible desde todos lados el mundo del que se habla.<sup>261</sup>

No vamos a profundizar más en cómo se forma esa verdad política o el papel que juega el juicio en el acto de deliberación de una comunidad política, porque lo que nos interesa poner de relieve en relación a nuestra tesis es cómo la actividad de la acción va ligada al diálogo y a la expresión de opiniones, a fin de poder contrastarlo posteriormente con las actividades humanas de la labor y del trabajo que no fomentarían esta actitud.

Sin embargo, como planteábamos en el epígrafe anterior, aunque la participación ciudadana es clave en el modelo político que Arendt postula, debido a la fragilidad que la caracteriza, no es suficiente para establecer una comunidad política solo el ejercicio de la participación directa de la ciudadanía. Si bien la deliberación es su cuerpo, este necesita del establecimiento de estructuras sólidas que estabilicen y hagan duraderos los espacios de deliberación, pero sobre todo que hagan perdurar los logros obtenidos por la acción política. En esta dirección apunta Arendt cuando advierte que «debe haber algo que encontrar, un principio completamente diferente de organización, que comienza desde abajo, conduce hacia arriba y finalmente lleva a un Parlamento»<sup>262</sup>. Arendt contempla la sujeción de la ciudadanía a la Constitución lo que de nuevo nos remite a la sentencia de Cicerón. Tal como señala Francisco Jiménez Díaz:

La principal fuente del poder político es la ciudadanía unida (potestas in populo), la cual ha de estar sujeta a una ley fundamental o Constitución que le sirva de orientación en sus relaciones políticas. Por tanto, la Constitución y el derecho positivo derivado de la misma son los elementos normativos que han de facilitar el referido sistema de poderes y contrapoderes que configure un equilibrio entre los diversos poderes sociales y políticos de un Estado<sup>263</sup>

Que el poder esté en el pueblo implica que la Constitución, así como las

---

<sup>261</sup> QP, p. 79.

<sup>262</sup> QP, p. 176.

<sup>263</sup> Jiménez Díaz, J. F., “La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt”, *Política y sociedad*, nº 3, 2013, pp. 937-958, p. 941.

instituciones, puedan ser permanente discutidas e interpretadas a partir de la perspectiva singular de cada ciudadano y en caso necesario modificarlas. Esto es lo que Arendt reclama de forma insistente con su apuesta por que el poder resida en el pueblo: que este tenga acceso por medio del diálogo a ser agente en sus formas de organización política, jurídica o institucional. En esa dirección ve Arendt «la posibilidad de formar un nuevo concepto del Estado»<sup>264</sup> aunque reconoce que «las posibilidades de que se realice son muy escasas, si es que existe alguna»<sup>265</sup>.

El modelo deliberativo de espacio público que Arendt propone hace frente a los modelos políticos basados en la democracia representativa, como vimos en el epígrafe anterior. Siguiendo el planteamiento de Arendt, el sistema de representación actual estaría sumido en una crisis motivada, en parte porque «todas las instituciones que hacían posible una participación real han desaparecido, y en parte porque en el ínterin le ha afectado la misma enfermedad que padece el sistema de partidos: la burocratización y la tendencia de ambos partidos a no representar a nadie excepto al aparato del propio partido»<sup>266</sup>. Según el planteamiento de la autora, los modelos políticos representativos son insuficientes porque no dan lugar a la participación, algo que queda patente en el sistema de partidos. Para Arendt, «los partidos son completamente inservibles; la mayoría de nosotros solo somos electorado manipulado»<sup>267</sup>.

El poder nunca será entendido por Arendt bajo una relación de desigualdad, por lo que las fórmulas políticas que se fundamentan en una relación entre gobernantes y gobernados, así como las que postulan el gobierno de uno sobre los muchos, serán consideradas por Arendt como formas de poder ilegítimas. El poder para Arendt emana de la reunión y el diálogo público bajo una relación de poder horizontal, como se mostraría en el sistema de consejos.

Antes de terminar este epígrafe queremos poner de relevancia una última cuestión que surge de la forma en la que Arendt caracteriza la acción política. Este planteamiento que vamos a exponer aquí es central en el desarrollo posterior de nuestra hipótesis, concretamente en relación a la distinción que haremos en el último capítulo de este trabajo entre los *espacios del capital* y los espacios políticos.

Al caracterizarse la acción política como un milagro que aparece de forma imprevisible, ya que depende de que los seres humanos ejerzan el diálogo público

---

<sup>264</sup> Arendt, H., “Pensamientos sobre política y revolución”, *op. cit.*, p. 177.

<sup>265</sup> *Ibidem*.

<sup>266</sup> Arendt, H., “Desobediencia civil”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 140.

<sup>267</sup> Arendt, H., “Pensamientos sobre política y revolución”, *op. cit.*, p. 176.

plural, se asume implícitamente no solo que puede aparecer en cualquier momento, sino que también puede hacerlo en cualquier lugar. Desde nuestra interpretación de la acción política arendtiana, a partir de la caracterización que la autora hace de la misma, consideramos que el espacio político no solo es un espacio fijo, como sería el *ágora* griega, sino que también puede ser perfectamente un espacio móvil. De esta manera es como Arendt caracteriza el espacio político en su obra, como espacio fijo y como espacio móvil.

Por un lado, en la obra de Arendt destaca la importancia que para la autora tiene que el *homo faber* construya el artificio humano atendiendo a facilitar la participación ciudadana en los asuntos humanos. En este sentido, se hace referencia a un espacio fijo cuyo modelo sería el *ágora* griega. Tal postura la encontramos por ejemplo en algunas partes de *La condición humana*, en las que Arendt afirma que es necesario establecer de forma previa espacios fijos y estables donde ejercer la acción política, para así no depender de los poetas o historiadores y poder tener un lugar de aparición en el que mostrarnos en el momento que consideremos oportuno. Lo vemos en un texto de la obra que acabamos de mencionar:

Antes de que los hombres comenzaran a actuar, tuvo que asegurarse un espacio definido y construirse una estructura donde se realizaran todas las acciones subsecuentes, y así el espacio fue la esfera pública de la polis y su estructura la ley; el legislador y el arquitecto pertenecían a la misma categoría<sup>268</sup>

Es importante, como señala esta cita, darse cuenta de que el arquitecto tiene un peso tan importante en la construcción de una comunidad *política* como lo tiene el legislador, porque ambos crean las condiciones que otorgan estabilidad y aseguran la pervivencia del espacio político. Del arquitecto y del urbanista depende que los espacios estén planificados para permitir y facilitar la participación de la ciudadanía en los asuntos públicos. Esto es justamente lo que mostraremos que se quiebra con la planificación espacial que toma como paradigma la circulación y el movimiento acorde a las demandas de lo que vamos a identificar como *espacios del capital*.

Sin embargo, plantear la acción ligada a un espacio fijo, aunque tiene la capacidad de salvaguardar y estabilizar la participación política, supone quebrar la potencialidad que posee la imprevisibilidad de la acción. La acción es para Arendt un

---

<sup>268</sup> CH, pp. 221-222.



milagro porque no depende de los espacios dados sino de los seres humanos, y estos tienen la capacidad de sentarse a hablar y de actuar en cualquier lugar. La propia Arendt observa la importancia de que los espacios políticos sean móviles a lo largo de sus obras. Vamos a poner el ejemplo de dos textos de Arendt que ilustran esta cuestión, uno de la misma obra que citábamos anteriormente, *La condición humana*, y otro de su artículo “Reflexiones sobre la Revolución húngara”.

En el primero, el que mejor ilustra esta problemática, se subraya que aunque el espacio político estuviese bien delimitado en la polis ateniense,

*La polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una polis»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar<sup>269</sup>.

En el segundo texto en relación a la Revolución húngara, Arendt hace referencia a uno de los modelos más importantes que regulan su idea de acción política, el sistema de consejos, y vuelve a mostrar que el espacio político es un espacio móvil.

Merece destacarse finalmente la gran flexibilidad propia del sistema de consejos; su establecimiento no parece requerir condiciones especiales fuera del reunirse y actuar juntas un cierto número de personas de manera no pasajera. En Hungría hemos visto la formación simultánea de todo tipo de consejos, cada uno en correspondencia con un grupo humano que existía con anterioridad y en que la gente convivía de modo habitual, o en que sencillamente las personas se encontraban de manera regular y se conocían entre ellas. Así, los consejos de vecinos surgieron del mero vivir juntos y devinieron luego consejos de distrito y de otras demarcaciones; los consejos revolucionarios surgieron del combatir juntos; los de escritores y artistas nacieron — la idea es tentadora — en los cafés; los consejos de la juventud, en la universidad; los militares, en el ejército; los de funcionarios, en los ministerios, los de trabajadores, en las fábricas, y así sucesivamente. La formación de un consejo dentro de cada grupo dispar hizo del

---

<sup>269</sup> CH, p. 225.

mero y azaroso estar juntos una institución política<sup>270</sup>.

Este es el modelo de deliberación que Arendt plantea en su obra, el cual debe vincularse a espacios fijos estables, atendiendo a la noción de acción como *prattein o gerere*, pero también a espacios móviles que permitan llevar a cabo la acción entendida como inicio, como *archein y agere*.

En relación a posibilidad de resignificar espacios públicos y transformarlos en políticos, dada la espontaneidad que caracteriza la acción política, nos parece muy interesante el ejemplo que Edgar Straehle rescata al hilo de esta cuestión en su artículo “De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt”. Tal como Straehle afirma, los espacios políticos, esos oasis en los que para Arendt se despliega la libertad, pueden emerger en cualquier lugar, y nos pone el ejemplo del solar ocupado por los estudiantes de Berkeley que acabó identificándose como el *People’s Park*. En palabras de Straehle:

La resolución que tomaron los estudiantes de Berkeley de ocupar un solar, perteneciente a la universidad y entonces en desuso, con el objeto de convertirlo en lo que en lo sucesivo sería bautizado como el People’s Park, nombre con el que este sitio ha pasado a la historia y a formar parte del elenco de parques (como el Zuccotti de Nueva York y el Gezi de Estambul) que son conocidos por el uso político que se hizo de ellos<sup>271</sup>

Siguiendo la fundamentación arendtiana de la acción política, otro ejemplo de esta resignificación espacial a la que apuntamos nos lo brinda el movimiento ciudadano 15-M, cuando la Puerta del Sol de Madrid, normalmente ocupada por turistas y consumidores, se transformó en un espacio político. Desde el modelo deliberativo de espacio público, estos pueden crearse en cualquier lugar, porque, tal como muestra Arendt en su entrevista con Adelbert Reif: «si solo diez de nosotros nos juntamos en torno de una mesa, expresando cada uno nuestra opinión, escuchando cada uno las opiniones de los demás, entonces puede lograrse una formación racional de la opinión a través del intercambio de opiniones»<sup>272</sup>. Esa reunión ya constituiría un espacio deliberativo para Arendt y, por ende, estaríamos ante un espacio político.

---

<sup>270</sup> Arendt, H., “Reflexiones sobre la revolución húngara”, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 103.

<sup>271</sup> Straehle, E., “De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt”, *op.cit.*, p. 24.

<sup>272</sup> Arendt, H., “Pensamientos sobre política y revolución”, *op.cit.*, p. 176.

Es importante tener en cuenta que los espacios políticos fijos y móviles pueden convivir. En ningún caso son excluyentes, ya que expresan las dos caras de lo político: lo estable y lo impredecible. Si hemos querido poner el acento en la posibilidad de que los espacios políticos puedan surgir en cualquier lugar lo hemos hecho porque esto implica que los espacios del capital no son espacios cerrados, sino que pueden ser en cualquier momento resignificados por la ciudadanía. Retomaremos esta cuestión, como hemos señalado anteriormente, en el último capítulo de este trabajo.

Para terminar con la contextualización de la acción arendtiana, en el epígrafe siguiente queremos aclarar ciertas posiciones que podrían llevarnos a error. En concreto vamos a delimitar el concepto de acción de Arendt, diferenciándolo de la apelación al *actuar por actuar* en el que se fundamentan nuestras sociedades neoliberales y capitalistas contemporáneas con el que en ningún caso comulga. Nos parece importante separar el planteamiento arendtiano de la acción de las políticas neoliberales que nos instan al actuar frenético, porque confundirlos traería consigo el peligro de que la potencia que la acción política tiene para los seres humanos en relación a la práctica política se desactivase. Mostraremos esta cuestión a propósito de una mala interpretación de la acción arendtiana, que apunta a la confusión que acabamos de señalar, que Byung-Chul Han hace en su obra *La sociedad del cansancio*.

### **3.5. *Actuar por actuar*: una aclaración a una interpretación inadecuada**

*Hoy se nace con el sino de actuar por actuar, la gente anda arrebatada, y no se para a pensar.*

Chicho Sánchez Ferlosio, *Antología poética*

Para terminar con la contextualización de la acción en Arendt, la cual está muy acotada y definida en su planteamiento, queremos hacer una aclaración a fin de desligar la apuesta de Arendt por la *vita activa* y por la acción con respecto de las sociedades de hiperactividad y rendimiento contemporáneas. La acción política a la que Arendt se refiere en ningún caso apelaría a cualquier tipo de acción. Como acabamos de ver, nunca podría suponer una apelación al *actuar por actuar* desenfrenado como en el que vivimos en el mundo contemporáneo.

Consideramos necesaria tal aclaración a la luz de la interpretación que de la noción de acción arendtiana hacen ciertos autores contemporáneos actualmente en boga. Nos estamos refiriendo concretamente a la interpretación que Byung-Chul Han realiza en su libro *La sociedad del cansancio*. En esta obra, en relación al estudio de la *vita activa* de Arendt, Han sostiene que «precisamente el énfasis de ser activo tiene mucho en común con la hiperactividad y la histeria del rendimiento tardomoderno<sup>273</sup>».

Han está identificando aquí la noción arendtiana de acción y su apuesta por recuperar la vida activa con las demandas de nuestras sociedades hiperactivas contemporáneas. Que la acción soporte la hiperactividad solo es posible si suponemos un actuar irreflexivo y frenético que constituiría el caldo de cultivo perfecto para el desarrollo de la sociedad neoliberal, la cual requiere de esa acción constante, imparable e irreflexiva. Para nosotros, esta lectura que hace Han no cuadra con la noción de acción que Arendt plantea en su obra, ni tampoco con la intención con la que la autora pone de relieve la vida activa.

El que Arendt apele a la *vita activa* tiene su origen en que solo al actuar, solo mediante la actividad podemos responder al condicionamiento que el mundo material ejerce sobre nosotros, posibilitando con ello el desarrollo de la existencia humana de una forma fáctica. Sin embargo, Arendt no trata de alabar la acción por la acción sino solo aquella acción que es capaz de conformar el mundo. De ahí el sentido de la distinción entre labor, trabajo y acción, que pone de relevancia el olvido que el mundo moderno hizo de la acción, en concreto de la acción *política*. A este respecto afirma Arendt: «al plantear este problema no intento un exhaustivo análisis de las actividades de la *vita activa*, cuyas articulaciones han sido curiosamente despreciadas por una tradición que la consideró fundamentalmente desde el punto de vista de la *vita contemplativa*, sino procurar determinar con cierto grado de seguridad su significado político»<sup>274</sup>.

No es de justicia con su pensamiento asimilar el término *vita activa* con el motor que alimenta el actuar frenético contemporáneo. Es más, este último se correspondería con la actividad de la labor, con su necesidad de producir y consumir perpetuo, pero nunca con la acción en el sentido al que Arendt apunta. De hecho, esta estructura tripartita de las actividades humanas, que Arendt lleva a cabo siguiendo el modelo griego, responde al intento de quebrar la subsunción de la acción política bajo el

---

<sup>273</sup> Chul Han. B., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017, p.47.

<sup>274</sup> CH, p. 92.

espectro de otro tipo de actuaciones vinculadas a la labor o la fabricación. Lo que Arendt está tratando de hacer es justamente restablecer la relevancia y la prioridad de la acción política sobre el resto de las actividades humanas: «la acción es la actividad política por excelencia<sup>275</sup>», y si trata de recuperarla frente al resto de actividades es justamente porque esta, tras el triunfo de la labor en la sociedad moderna, «quedó nivelada al rango de necesidad, que en adelante pasó a ser el denominador común de todas las articulaciones dentro de la vida activa»<sup>276</sup>. Es decir, ocurrió lo que justamente está proponiendo Han en su interpretación: la identificación con las actividades que alimentan esas sociedades hiperactivas, o según la terminología de Han, del cansancio, que son la labor y la fabricación.

No podemos en ningún caso asimilar el llamamiento de Arendt a la acción con las sociedades hiperactivas modernas, ya que esto supone omitir la mayor especificidad que la noción arendtiana de acción posee y es que esta se refiere exclusivamente a una acción política basada en el discurso común, público y plural de la ciudadanía. Esto es justamente lo que Han omite al englobar bajo el término *acción* a las tres actividades humanas que Arendt delimita, obviando así todas sus diferencias específicas y anulando con ello una de las mayores aportaciones teóricas de la obra de Arendt.

Pero el ataque de Han no queda ahí, y vuelve a atacar a Arendt un poco más adelante afirmando que Arendt «no se percató de que precisamente la pérdida de la capacidad contemplativa, que, y no en último término, está vinculada a la absolutización de la vida activa, es corresponsable de la histeria y el nerviosismo de la moderna sociedad activa<sup>277</sup>». Aquí Han nos hace suponer que Arendt no repara en la importancia que la vida contemplativa y la reflexión tiene en nuestras sociedades contemporáneas. Otra vez, Han no es justo con el pensamiento de Arendt, pues la contemplación y la reflexión ocupan uno de los lugares principales en la obra de la autora, y un ejemplo lo constituye su última obra, inacabada porque la muerte le sobreviene, pensada como un segundo volumen de *La condición humana* y publicada póstumamente por su amiga Mary McCarthy con el título *La vida del espíritu*.

Contra esta interpretación de Han, podemos decir que Arendt sí contempla en su obra que ciertamente la época contemporánea ha dejado de lado la contemplación, pero no por la acción política, sino en pos del alzamiento de la actividad de la labor. Este

---

<sup>275</sup> *Ibidem*, p.36.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 110

<sup>277</sup> Chul Han. B., *La sociedad del cansancio*, op .cit., p.47

triunfo es lo que nos ha arrojado a la irreflexión. Y de irreflexión es justamente de lo que acusará a Eichmann, poniendo de relevancia la necesidad de juzgar, de reflexionar, para acabar identificando el juicio como la facultad política por excelencia. En este sentido, Arendt afirma lo siguiente sobre Eichmann en la introducción de *La vida del espíritu*:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, [...]. Los actos fueron monstruosos pero el agente –al menos el responsable que estaba siendo juzgado en aquel momento– era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruosos. No presentaba ningún signo de convicciones ideológicas sólidas ni de motivos específicamente malignos, y la única característica detectable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y en los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*<sup>278</sup>.

En oposición a Eichmann,

Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas<sup>279</sup>

Según apunta Jacinto Rivera, el interés por la vida del espíritu habría «surgido a partir de la experiencia que supuso para Arendt el proceso a Eichmann en Jerusalem, del que ella fue corresponsal»<sup>280</sup>, a partir del cual estudia la vida del espíritu. Arendt atribuye a la vida contemplativa tres facultades que se corresponden con las tres *Críticas* kantianas: el pensamiento, la voluntad y el Juicio donde este último se presenta como la facultad política por excelencia. Para Arendt, la facultad de juzgar acompañada del sentido de la responsabilidad es el camino para que la ciudadanía pueda afrontar los retos morales que el mundo contemporáneo plantea sin sumirse en la barbarie. Frente a la afirmación de Han, Arendt otorga al final de su vida una profunda relevancia a la vida

---

<sup>278</sup> VE, p. 30.

<sup>279</sup> Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Lumen, 2010, p. 428.

<sup>280</sup> Rivera de Rosales, J., “Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante”, *Ideas y Valores*, nº. 128, 2005, pp. 1-33, p. 1.

del espíritu, como podemos ver en estas palabras: «el análisis acerca de cómo juzgar las acciones de los demás en el seno de una ciudadanía democrática se presenta como una de las tareas ineludibles en el marco de sociedades multiculturales, y así, cuestiones como el juicio de lo intolerable o de lo radicalmente otro constituyen asuntos a los que hay que dar respuesta»<sup>281</sup>.

Aunque Arendt se ocupe de la vida contemplativa y del juicio al final de su vida, no elude la importancia que esta dimensión humana tiene dentro del mundo contemporáneo. Por lo mostrado nos parece que la apreciación de Han nos lleva a crear una imagen que no se adecua ni a la noción de acción ni a la intención por la que Arendt apela a la *vita activa*, ni tampoco al valor que la vida del espíritu tiene en la obra de la autora.

Hecha esta delimitación entre la acción arendtiana y la actividad imparable de la que se revisten las sociedades neoliberales contemporáneas, nos acercamos ahora a otra de las partes más importantes de esta primera parte del estudio: la noción arendtiana de *desaparición del mundo*.

Como ocurre con la noción de *mundo*, la desaparición del mundo es un fenómeno que también estaría vinculado con otras nociones fundamentales del cuerpo teórico de Arendt como es el emerger de lo social que acabará desembocando en la sociedad de masas. Entender el emerger de lo social, en tanto que este concepto se define en la obra de Arendt como la hibridación de lo público y lo privado, pasa necesariamente por analizar el espacio público y político, que Arendt asocia con la libertad, para enfrentarlo al espacio privado, que se vincula con la necesidad. La ruptura de estos límites coincide con la modernidad y será el momento a partir del cual se desencadene el proceso de desaparición del mundo que también contextualizaremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>281</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política, op .cit.*, p. 83.

## Capítulo IV

### El diagnóstico de la desaparición del mundo

*Amor mundi: ¿Por qué es tan difícil amar el mundo?*

Hannah Arendt

*Alguien que anda hurgueteando en la niebla del propio yo se vuelve incapaz de advertir que ese aislamiento, “ese solitario confinamiento del ego”, es una condena masiva.*

Ulrich Beck

#### 4.1. Espacio público y libertad, espacio privado y necesidad

*El reino de la libertad empieza solamente donde la labor, determinada por la carencia y la inmediatez de “las necesidades físicas”, acaba.*

Hannah Arendt

##### 4.1.1. La libertad como praxis de la acción

*La libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política: Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La raison d'être de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.*

Hannah Arendt

Comprender la noción de libertad que Arendt plantea es fundamental para nuestra hipótesis, porque sin ella no puede comprenderse el fenómeno de la desaparición del mundo que está en el centro de nuestra reflexión.

La noción arendtiana de libertad es una noción que está profundamente imbricada con el espacio político, ya que este es la expresión misma de la libertad, y



con la acción, de la que es motor. Dada esta profunda vinculación con el mundo y la acción, la libertad arendtiana siempre apunta a una dimensión *política*. Analizaremos este concepto en la primera parte de este epígrafe para distinguirla de otras formas de libertad basadas en el individuo, en las cuestiones privadas, así como en formas de entender la libertad como un espacio que debe separarse del gobierno, como sería el caso, afirma Arendt, de la libertad entendida desde el liberalismo. Quizá el texto en que mejor explica estas inversiones de la noción de libertad sea su artículo publicado en 1961 que lleva por título “¿Qué es la libertad?”. En este texto, Arendt se pregunta fundamentalmente cómo la libertad «de ser una palabra que indicaba una condición política –la de un ciudadano libre que no era un esclavo– [...] pasó a indicar una disposición *interior* en virtud de la cual un hombre podía *sentirse* libre cuando en realidad era un esclavo o incapaz de moverse<sup>282</sup>».

Vamos a comenzar nuestro análisis de la noción de libertad en Arendt exponiendo la primera cuestión: qué entiende Arendt con este concepto.

La libertad está totalmente ligada al mundo: «sólo hay libertad en el particular ámbito del *entre* de la política»<sup>283</sup>, afirma la autora. Si la libertad está ligada al mundo, los espacios políticos son espacios de libertad que se constituyen mediante la acción y, en tanto que dependiente de esta, la libertad es siempre *política*. La libertad política a la que Arendt se refiere será entendida por la autora siempre como un ejercicio que tiene una duración análoga al tiempo en que se ejerce la acción. En palabras de Arendt: «los hombres *son* libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa<sup>284</sup>». La libertad que Arendt postula es eminentemente práctica, lo que alejará a la autora de toda corriente filosófica, política o jurídica que entienda la libertad como un derecho, como algo dado al ser humano o como algo que se posee. La libertad no es posesión sino ejercicio. Es importante tener esto en cuenta para nuestra hipótesis, así entendida la libertad todo ser humano puede ejercer la acción porque esta forma parte de la condición humana.

La libertad, además de no ser algo dado ni una posesión, tampoco es algo que esté en relación con el individuo aislado. Por el contrario, la libertad en su sentido originario, tal como se pensó en la polis ateniense,

---

<sup>282</sup> VE, p.241.

<sup>283</sup> QP, p. 47.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p.165.

se conjuga, de primeras, originariamente en el plural de la coexistencia; el individuo solo puede experimentar la libertad en comunicación con los otros, como si para ser yo libre precisara a la vez no que los otros lo sean también, sino que los otros lo sean conmigo [...] Solo en este espacio intersubjetivo, plural y político, mi libertad se hace presencia real en medio del mundo.<sup>285</sup>

Al vincular la libertad con el espacio político, esta queda ligada a la condición de la pluralidad y de la publicidad. Bajo estas condiciones, la libertad nunca será entendida como una cuestión individual en relación con el pensamiento, el deseo o la voluntad humana. El nacimiento de la libertad «no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos sino el espacio *entre*, que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos<sup>286</sup>». Para la autora este espíritu público de la libertad fue algo que supieron plasmar a un nivel teórico los ilustrados franceses:

Ellos emplearon el término libertad con un acento nuevo y, hasta entonces, casi desconocido sobre el carácter *público* de la libertad, lo que nos indica que ellos entendían por libertad algo completamente diferente de la libertad libre o el pensamiento libre que los filósofos habían conocido y discutido desde San Agustín. Su libertad pública no era un fuero interno al que los hombres podían escapar a voluntad de las presiones del mundo, ni era tampoco el *liberum arbitrium* que permite a la voluntad escoger entre diversas alternativas. Para ellos la libertad sólo podía existir en lo público; era una realidad tangible y secular, algo que había sido creado por los hombres para su propio goce, no un don o una capacidad, era el espacio público construido por el hombre o la plaza pública que la Antigüedad ya había conocido como el lugar donde la libertad aparece y se hace visible a todos<sup>287</sup>.

Acorde al estudio histórico que hace Arendt de la noción de libertad, será con el rechazo de Platón a los asuntos humanos, probablemente motivado por la condena y muerte de Sócrates, el momento en el que comienza el olvido del sentido que en su origen tenía el este concepto. A partir de aquí, la libertad empieza a entenderse como algo que pertenece al interior del ser humano y que se vincula con el pensamiento. Este

---

<sup>285</sup> QFE, p. 32.

<sup>286</sup> QP, p. 113

<sup>287</sup> SR, p. 163.

tránsito de la libertad hacia la interioridad continuó con el medievo, relacionándose en este momento con la voluntad humana. A este respecto afirma Arendt que

la tradición filosófica [...] distorsionó, en lugar de aclarar, la misma idea de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección<sup>288</sup>

Lo que nos interesa de este planteamiento es que la consecuencia de entender la libertad como un fenómeno interior lleva a que la libertad quede separada del ámbito que le daba luz, la política, para vincularse con la vida y la individualidad. Como se señala en esta sentencia de Epícteto, a partir de esta separación «es libre aquel que vive como quiere<sup>289</sup>». Como señala Cristina Sánchez Muñoz citando a Arendt, a partir de esta escisión entre política y libertad, «la política es compatible con la libertad sólo porque garantiza una posible liberación *de* la política»<sup>290</sup>. Al vincular la libertad con la vida del individuo, la política pasa a ser un mero medio, cuyo fin sería liberarnos del ejercicio de la política para así disfrutar de la libertad. Bajo la óptica del pensamiento arendtiano, este argumento constituiría una paradoja porque no se puede asegurar nuestra libertad si nos apartamos de la política debido a que esta solo aparece dentro del espacio político. Esta idea paradójica en la que se oculta el sentido originario de la libertad es la que se hereda en la modernidad y llegará hasta nuestros días.

Aunque no es frecuente en la obra de Arendt que la autora haga referencia explícita al liberalismo, sí encontramos en el texto “¿Qué es la libertad?” una mención directa a cómo el liberalismo continuó con esta línea interpretativa que escindía la libertad de la política. Para Arendt, el liberalismo, «a pesar de su nombre, ha hecho lo suyo para apartar la idea de libertad del campo político. Según esta misma filosofía, la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses<sup>291</sup>». El liberalismo habría entendido lo político como un mero medio, que bajo la forma de un gobierno basado en la representación, por ende, en una relación gobernantes-gobernados, tiene como fin, dirá Arendt, asegurar la libertad de la sociedad.

---

<sup>288</sup> Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, *op. cit.*, p. 157.

<sup>289</sup> *Ibidem*.

<sup>290</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política*, *op. cit.*, p. 184.

<sup>291</sup> Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, *op. cit.*, p. 167.

En Arendt, *sociedad* no es asimilable a *comunidad política* y, de hecho, en la autora se oponen de tal manera que es con la aparición de la sociedad que el mundo comienza a eclipsarse a partir de la modernidad<sup>292</sup>. Un elemento importante de este eclipse del mundo es para la autora haber comprendido la política bajo el paradigma de la utilidad convirtiéndola con ello en un mero medio para salvaguardar la libertad y los intereses privados de la sociedad. Es muy interesante en este sentido cómo Arendt va más allá y afirma que a partir del siglo XVII la libertad se liga a la seguridad.

No tenemos que ir más allá de los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII para, que con mucha frecuencia identificaron sencillamente la libertad política con la seguridad. El objetivo supremo de la política, “el fin del gobierno”, era garantizar la seguridad; a su vez, la seguridad hacía posible la libertad, y la palabra “libertad” designaba una quintaesencia de actividades que se producían fuera del campo político<sup>293</sup>.

El fin del gobierno es asegurar las libertades individuales, los intercambios económicos o la libertad de mercado<sup>294</sup>. El gobierno se presenta aquí como garante de la libertad no política, y la libertad pasa a ser entendida como un límite que el gobierno no debe sobrepasar. A esta tensa relación entre libertad y política apuntaría el credo liberal del *laissez faire*, en el que se apuesta porque la intervención del gobierno sea la mínima bajo la convicción de que «“cuanta menos política”, “más libertad”»<sup>295</sup>.

Tampoco el caso contrario, a más gobierno más libertad, podría dar respuesta a la constitución del espacio político, como sucede en las tiranías o con las políticas

---

<sup>292</sup> Arendt no comprende la ciudadanía bajo la categoría de *sociedad de civil*. Para la autora, la sociedad es lo que lleva a la destrucción de los límites entre lo público y lo privado en la modernidad dando lugar a la alienación del mundo. En relación a esta cuestión véase: Dora Elvira García, “Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Hannah Arendt”, *Intersticios*, nºs 22/23, 2005, pp.13-38.

<sup>293</sup> Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, EPF, p. 161-162.

<sup>294</sup> Nos parece interesantísimo este texto de Arendt porque desde este planteamiento podría establecerse un diálogo con Michel Foucault en torno al vínculo entre seguridad y libertad. El pensador de Poitiers, en el curso impartido en el Collège de France en 1977-1978, *Seguridad, territorio y población*, señala que el liberalismo desarrolló toda una nueva tecnología de poder a partir de lo que denominará *el dispositivo de seguridad* que solo puede funcionar si se da una cosa, la libertad. El gobierno ha de asegurar la libertad entendiendo en ambos casos la libertad en su dimensión no política. Tanto para Foucault como para Arendt, el liberalismo se presenta como una forma de gobierno que consiste en «una administración de las cosas que tome en cuenta en primer lugar la libertad de los hombres, lo que estos quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer» (Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*). Para Foucault el gobierno administra la población, mientras que para Arendt su objeto es la sociedad. Hemos querido abrir el diálogo con Michel Foucault solo a modo de apunte. Esta línea queda abierta para investigaciones posteriores.

<sup>295</sup> Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, EPF, p. 161.

neoliberales<sup>296</sup>. Por más que el gobierno intervenga en la sociedad con el fin de crear más libertad, seguiríamos ante el mismo problema que el liberalismo planteaba: que se ha separado la libertad de la acción política y, por ende, su aparición no es posible.

Ante todas estas formas políticas, a pesar de sus diferencias, nos encontramos con la misma dificultad: que estamos ante formas gubernamentales basadas en la elección de unos representantes o de un grupo de expertos que administran, gestionan y producen el escenario adecuado que facilita la salvaguarda de los intereses y las libertades privadas de los miembros de una sociedad.

Para Arendt, si los seres humanos no se prestan a participar en el mundo, si delegan el gobierno a una minoría o si se sitúan ante el mundo bajo una actitud conservadora, esta actitud «no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo<sup>297</sup>.

Este es el motivo por el que Arendt se esfuerza por recuperar en su obra la dimensión política de la libertad frente a las formas de gobierno representativas que facilitarían solo a unos pocos la posibilidad de participar en lo político<sup>298</sup>. Tal recuperación de la libertad supondría devolver a la sociedad el interés por la acción, lo que transformaría la sociedad en una comunidad política y con ello el mundo se restablecería. Este desinterés y el hastío por lo político que caracteriza a la sociedad es lo que desembocará en la sociedad de masas y pondrá en marcha el proceso de desaparición del mundo. En este sentido, tanto el liberalismo como el neoliberalismo, en tanto que entiende la libertad desvinculada de lo político y fomenta el alejamiento y el hastío por la política en los seres humanos, serían elementos claves que llevarían a partir de la modernidad al fenómeno de la desaparición del mundo.

De entre todo lo que acabamos de exponer aquí, nos interesa destacar especialmente un aspecto que será muy relevante para nuestra argumentación posterior en relación con el acceso de los seres humanos a la ciudadanía. Si atendemos a la primera caracterización que hemos hecho de la libertad, acorde a su sentido original, debemos entender siempre esta noción ligada al espacio político y al ejercicio de la

---

<sup>296</sup> Véanse: Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009; Laval C., Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.

<sup>297</sup> Arendt, H., “La crisis en la educación”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p.204.

<sup>298</sup> La crítica a los sistemas de representación fue recogida en el capítulo anterior y por ello, no volveremos a mostrarlo aquí.

acción. Es fundamental tener en cuenta que entender la libertad como una cuestión eminentemente práctica ligada a la acción, y no como algo dado o algo que se posee, implica que esta pueda ser ejercida por todo ser humano porque la capacidad de actuar es una actividad que caracteriza la condición humana que todo ser humano posee. En este sentido, todo ser humano es, en tanto que ejerce la acción, un agente político.

Nos interesa destacar este planteamiento porque choca frontalmente con un segundo elemento con el que Arendt caracteriza el dominio de la libertad: que esta debe distinguirse de la necesidad. Vamos a explicar esta cuestión para comprender en qué sentido choca con la premisa que acabamos de plantear.

#### **4.1.2. Libertad y necesidad. La exclusión de la vida del espacio político**

*La libertad y la necesidad, [...] ambos términos pueden coincidir, lo que constituye quizá una de las paradojas más terribles y, desde el punto de vista humano, menos soportable de todo el sistema del pensamiento moderno.*

Hannah Arendt, *Sobre la revolución*

Un segundo elemento caracteriza la noción de libertad en Hannah Arendt. Si vimos en el epígrafe anterior que la libertad está ligada al espacio político, no podemos comprender este espacio si no introducimos una diferenciación clave, la oposición entre libertad y necesidad.

Para Arendt, la libertad está en relación con el mundo. Su dominio es el ámbito de lo político que aparece a partir de la actividad de la acción. Esto es lo que hemos explicado en el epígrafe anterior, pero, como acabamos de afirmar, queda por comprender que el espacio de la libertad se opone al dominio, bien delimitado y separado de él, de las necesidades de la vida que se desarrollan a partir de la actividad de la labor y que tienen lugar dentro de las paredes del espacio privado. Este espacio estaría en relación con el no mundo.

Como vemos, la distinción entre necesidad y libertad es sinónima de otras

oposiciones fundamentales que recorren el planteamiento arendtiano de mundo. Como señala la propia Arendt, «la distinción entre lo público y lo privado coincide con la oposición de necesidad y libertad<sup>299</sup>». Pero no únicamente; a estas oposiciones se ha de añadir tres más: lo social frente a lo político, la labor frente a la acción y el no mundo como lo opuesto al mundo. En todo caso, toda esta batería de oposiciones hace referencia a un mismo fenómeno, la estructura binaria sobre la que debe alzarse lo político frente a las necesidades de la vida. En esta estructura dicotómica que Arendt plantea la libertad es lo radicalmente opuesto a la vida y así lo expresa en su obra *¿Qué es la política?*

Por lo que respecta a sentar un criterio por el que la acción política se rijan y juzgue hay una gran diferencia en considerar como el más elevado de los bienes la libertad o la vida. Si entendemos por política algo que esencialmente y a pesar de todas sus transformaciones ha nacido en la polis y continúa unido a ella, se da en la unión entre política y vida una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político<sup>300</sup>.

Nos encontramos ante uno de los puntos más problemáticos de la obra de Arendt que, además, lejos de ser una cuestión secundaria, es un pilar fundamental de su análisis de la desaparición del mundo. Para Arendt, el advenimiento de lo social es la quiebra de esa separación entre la libertad y la necesidad que tiene lugar en la modernidad. Esta postura que aboga por la separación entre las cuestiones de la vida y el espacio político será una de las más criticadas por los receptores e intérpretes de su obra, críticas con las que estamos plenamente de acuerdo y de las que nos haremos cargo en el próximo capítulo.

Entender la crítica que Arendt hace de lo social pasa primero por comprender la distinción que la autora plantea entre lo privado, la labor y las necesidades de la vida con respecto del espacio político.

Estas rígidas distinciones desde las que Arendt piensa lo político hunden sus raíces en la influencia que sobre la autora ejerce el mundo clásico: en concreto nos referimos aquí a la polis ateniense. Para los griegos, la casa debía separarse del ágora, y frente a esta última lo privado se caracterizaba como el reino de la oscuridad en el que

---

<sup>299</sup> CH, p. 88.

<sup>300</sup> QP, p. 92.

habita la familia y el individuo aislado. Este espacio es regido por la desigualdad y la jerarquía, como veríamos en el ejemplo del «poder despótico e indisputado»<sup>301</sup> del *pater familias*, que dará lugar a la organización patriarcal y cuya función es la de gestionar los intereses privados, así como de satisfacer las necesidades biológicas. La casa (*Oikos*) es el espacio donde la vida y las cosas en relación con ella son administradas y satisfechas a partir de la actividad de la labor. Este espacio es entendido por Arendt, como explicamos en el segundo capítulo, como el no mundo. Frente a la desigualdad de la casa, la polis era el lugar de la igualdad, por lo que «ser libre significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mando de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, ni gobernar ni ser gobernado»<sup>302</sup>

En la antigua polis ateniense el límite entre ambas esferas se establecía de forma clara: de hecho, estaban delimitadas incluso físicamente mediante el alzamiento de grandes muros, los cuales eran «un verdadero espacio, una especie de tierra de nadie entre lo público y lo privado que protegía ambas esferas y al mismo tiempo las separaba»<sup>303</sup>. Más tarde, los romanos identificaron los muros con las leyes, puesto que ambas tenían la capacidad de separar, diferenciar y sobre todo mantener los límites entre ellas. El mantenimiento de los límites era fundamental, y mientras que en una se ponía en juego la vida política, en el otro se satisfacían las necesidades biológicas que nos permiten seguir con vida.

El referirse a este espacio con el término *privado* mostraba la idea griega de que vivir una vida al margen de lo público implicaba *una forma de privación* en la existencia de un ser humano. Los que se reducían a habitar el espacio de la casa eran aquellos que *estaban privados* de libertad, porque, ligados a las necesidades de la vida, la participación en el espacio político les estaba negada. A este grupo privado de libertad pertenecían los metecos, las mujeres y los esclavos. Vemos en un texto de *La condición humana* este carácter privativo del espacio privado:

Vivir una vida privada por completo significa por encima de todo estar privado de cosas esenciales a una verdadera vida humana: estar privado de la realidad que proviene de ser visto y oído por los demás, estar privado de una “objetiva” relación con los otros que proviene de hallarse relacionado y separado de ellos a través del intermediario de un mundo común de cosas, estar privado de realizar algo más permanente que la propia

---

<sup>301</sup> CH, p. 54.

<sup>302</sup> CH, p. 57.

<sup>303</sup> CH, p. 81.



vida. La privación de lo privado radica en la ausencia de los demás; hasta donde concierne a los otros, el hombre privado no aparece y, por lo tanto, es como si no existiera<sup>304</sup>.

Reducir una vida humana al ámbito privado supone estar privado de poder expresar quiénes somos y de participar en los asuntos de la comunidad política, lo que implica para Arendt el no pertenecer al mundo porque no tenemos un lugar en él. Todas estas personas, siguiendo la caracterización que hace Aristóteles de los esclavos, son para Arendt *aneu logos*, seres humanos sin capacidad de discurso. Cabe atender ante este argumento las dificultades que se desprenden fundamentalmente del hecho de que si los oprimidos no tienen voz su opresión nunca cesará.

Aunque la tajante separación entre libertad y necesidad está en la base de su noción de *mundo*, y por ende en su idea de ciudadanía, desde nuestra interpretación esta es una de las cuestiones más problemáticas de la obra de Arendt. Asumir que el laborante, el obrero o el ama de casa no pertenecen a la ciudadanía es para nosotros un hecho que plantea serias dificultades, porque supondría que a ciertos seres humanos, por el hecho de ser laborantes, les sea vetada la participación en el mundo. Sostener esta hipótesis choca con la premisa que acabamos de ver en el epígrafe anterior: que todo ser humano tiene la capacidad de actuar. La acción, al igual que la labor o el trabajo, serían momentos en la vida un ser humano y no una actividad continuada que llevemos a cabo a lo largo de todo el día ni todos los días de nuestra existencia. Nos haremos cargo de esta dificultad en la argumentación principal que arma nuestra hipótesis, pero esto nos llevará a alejarnos de ciertas categorías fundamentales en las que Arendt sienta su noción de mundo. Nuestras críticas a esta cuestión se recogen en el capítulo quinto.

Un rasgo que nos interesa señalar de esta distinción es que, así entendida, la libertad no podría estar en relación con lo económico, con la administración de la casa (*Oikonomia*). Lo que nos interesa aquí es que, tal como afirma Arendt, «todos los intentos de introducir misteriosamente la libertad en el trabajo o la producción<sup>305</sup> (*homo faber*) son engañosos; eso desemboca siempre en la “libertad escondida en la necesidad” o en artificios semejantes.<sup>306</sup>». Es importante para nuestra hipótesis tener en cuenta que la libertad no tiene cabida mientras se desempeña ni la actividad de la labor ni de la fabricación, porque no se ejerce el diálogo plural público. Nos interesa esta

---

<sup>304</sup> CH, p.78.

<sup>305</sup> En este caso la traducción que se hace del término *trabajo* se corresponde con la actividad de la labor.

<sup>306</sup> DF, p. 214.

crítica de Arendt porque apunta a uno de los argumentos principales sobre los que se apoya nuestra hipótesis de que el modo de producción capitalista no promueve la acción política ni por tanto el ejercicio de la libertad. La libertad que ofrece el puesto de trabajo o el modo de producción capitalista, así como el consumo al que está ligado, sería una libertad engañosa.

Siguiendo el argumento de Arendt, la relación entre ambos espacios es claramente jerárquica, lo político es el ámbito de la excelencia, mientras que la casa es el dominio de la animalidad. Sin embargo, es necesario que ambos espacios coexistan, ya que la eliminación de alguno de ellos supondría la amputación de una parte de los seres humanos: sin espacio político no podríamos hacernos cargo de los asuntos de la comunidad, pero sin espacio privado el mantenimiento de la vida no es posible y, aunque lo privado ocupe el lugar más bajo de la jerarquía, paradójicamente, «está claro que la vida pública sólo era posible después de haber cubierto las mucho más urgentes necesidades de la vida<sup>307</sup>».

El espacio privado es una condición necesaria, aunque prepolítica, si queremos participar del mundo público, porque solo si poseemos una propiedad privada podemos dejar de lado la necesidad para así formar parte del cuerpo político, afirma Arendt. Libertad y propiedad están ligadas en el pensamiento arendtiano.

#### **4.1.3. Libertad y propiedad: El problemático pasaporte hacia la ciudadanía**

*Ahora bien, el que tiene derecho de voto en esa legislación se llama ciudadano [...] La cualidad que se exige para ello, fuera de la cualidad natural (no ser ni niño ni mujer), es esta única: que el hombre sea su propio señor (sui iuris), por tanto que tenga alguna propiedad (abarcando bajo este término cualquier habilidad, oficio o talento artístico o ciencia que lo mantenga.*

Immanuel Kant, *Teoría y Praxis*

---

<sup>307</sup> CH, p. 82.

Hemos llegado a otro punto problemático de la fundamentación arendtiana de mundo: para ser ciudadano y participar de los asuntos políticos se ha de ser propietario, porque sería el único camino que nos posibilita alejarnos de la necesidad. En este sentido, la propiedad se presenta como el carácter no privativo del espacio privado, es decir, que si por espacio privado entendemos propiedad, el carácter de privación con el que se entendía este espacio queda disuelto.

Lo que Arendt entiende por propiedad es «ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo y por lo tanto pertenecer al cuerpo político»<sup>308</sup>. La propiedad es la primera forma de mundanidad a la que pueden acogerse los seres humanos. La casa es el artificio que nos separa del devenir de la naturaleza y nos protege de la inestabilidad de la misma. En ella podemos satisfacer la vida, reproducirnos, cuidarnos, mantener relaciones de amistad o de amor, cuestiones también fundamentales para la existencia humana. Por todo lo que acabamos de señalar, para todas las civilizaciones anteriores a la modernidad la propiedad era algo sagrado porque en el espacio público, aunque sea lo que nos convierte en *humanos*, «ningún hombre puede vivir en él todo el tiempo»<sup>309</sup>.

Además de atender la vida, la propiedad permitía al propietario pertenecer a la comunidad política, lo que se traducía en tener derecho a participar de lo político. Esto convertía lo privado en un espacio, aunque prepolítico, necesario para ejercer la condición de la ciudadanía. En este sentido, ser propietario «significaba alcanzar la más elevada posibilidad de la existencia humana, carecer de un lugar propio (como era el caso del esclavo) significaba dejar de ser humano»<sup>310</sup>. En esta cita de Arendt vemos esa reducción a la animalidad que para la autora sería afín al espacio privado.

No fueron los griegos los que dieron esa importancia a lo privado, sino que ese carácter no privativo del espacio privado «se lo debemos al extraordinario sentido político de los romanos, que, a diferencia de los griegos, nunca sacrificaron lo privado a lo público, sino que por el contrario comprendieron que estas dos esferas sólo podían existir mediante la coexistencia»<sup>311</sup>.

Es necesario advertir que la propiedad a la que Arendt se refiere no es solo la casa, sino todo el conjunto que forma parte del ámbito de lo privado del que el propietario también es dueño. Nos referimos a las mujeres, los niños y los esclavos. En

---

<sup>308</sup> CH, p.80,

<sup>309</sup> CH., p. 225.

<sup>310</sup> CH, p. 81.

<sup>311</sup> CH, p. 78.

su obra, Arendt no critica este argumento, sino que entiende que el esclavismo es el camino hacia la liberación de unos pocos de la necesidad. Además, no solo no cuestiona esta forma de liberarse de la necesidad, sino que lo considera un espacio prepolítico en el que lo político no debe intervenir. Así lo expone en el artículo “¿Qué es la autoridad?” (1961) cuando afirma:

El dominio sobre la necesidad [...] solo se puede conseguir controlando a otros y ejerciendo la violencia sobre ellos, que como esclavos alivian a los hombres libres de verse apremiados por la necesidad. El hombre libre, el ciudadano de una *pólis*, no está apremiado ni por las necesidades físicas de la vida, ni sujeto a la dominación de otros creada por el hombre. No sólo no debe ser un esclavo sino que además debe tener esclavos y mando sobre ellos<sup>312</sup>.

La necesidad solo puede apartarse si otros satisfacen por nosotros las demandas de la vida. Además, como estas personas no tienen voz, se mantendría en el tiempo tal desigualdad. Desigualdad que para Arendt es propia del espacio privado y, por ende, sobre la que no sería necesario intervenir. Esta contextualización de lo privado y de lo político se nos presenta sumamente problemática, porque impide que nuevos discursos salgan a la luz pública, que ciertas situaciones de dominación de impidan y que nuevos sujetos políticos ocupen lo público. Consideramos que nuestra posición y crítica al planteamiento de Arendt necesita más recorrido que lo que estamos dando en este capítulo. En su defecto, nos hacemos cargo de todas estas cuestiones que hemos abierto aquí en el capítulo quinto.

Por otro lado, queremos poner el acento en la importancia central que tiene para nuestra hipótesis el argumento arendtiano de que la propiedad es lo que da acceso al mundo. En la segunda parte de este estudio, en el capítulo octavo, plantearemos que el modo de producción capitalista supone la desaparición del mundo porque emprende de forma sistemática la expropiación de miles de personas. Es lo que Marx identifica como el *proceso de acumulación originaria* o David Harvey, partiendo de lo expuesto por Marx en *El capital*, como la *acumulación por desposesión*. Si vamos a suponer que el capitalismo destruye la propiedad privada y esto supone la destrucción del mundo en un sentido arendtiano, es necesario delimitar en qué nos apoyamos y en qué no dadas las múltiples dificultades con las que nos encontramos en la fundamentación arendtiana de

---

<sup>312</sup> Arendt, H., “¿Qué es la libertad?”, EPF, pp. 128-129.

esta cuestión.

No vamos a sostener que la propiedad sea lo que haga a los seres humanos ciudadanos. En primer lugar, porque supone arrebatar a miles de personas la posibilidad de actuar y de hacerse cargo de los asuntos públicos de su comunidad política y, en segundo lugar, porque entraríamos en una contradicción con la primera premisa que expusimos en este capítulo: que todo ser humano puede actuar y, por ende, ser libre.

Es la propia Arendt la que apunta a esta distinción cuando señala que liberarnos de las necesidades no nos da automáticamente la condición de libres. Esta distinción entre liberación y libertad está en la base del fundamento de lo que queremos mostrar nosotros aquí, porque la propiedad no es la condición necesaria de la libertad, sino que es la acción lo que nos permite ser libres. Liberación y libertad no son sinónimas.

En relación a esta cuestión señala Arendt que:

El espacio político, al depender del ejercicio de la ciudadanía, «no siempre existe, y aunque todos los hombres son capaces de actos y palabras, la mayoría de ellos –como el esclavo, el extranjero y el bárbaro en la antigüedad, el laborante o artesano antes de la Época Moderna, el hombre de negocios en nuestro mundo– no viven en él<sup>313</sup>.

Y no lo hacen no porque no sean propietarios, sino porque ejercen otras actividades, la labor o el trabajo, que no son la acción política.

Lo que sí sostenemos es que no ser propietario, que implica no poseer medios de subsistencia ni medios de producción, nos impide constituirnos como *homo faber* y nos reduce a ser animales laborantes con el único fin de sobrevivir. En este sentido, el capitalismo destruye el mundo porque nos impide tener un lugar desde el que atender las necesidades más básicas de la condición humana. Recordemos que poseer un espacio privado, aunque un fenómeno prepolítico, es el primer escalón de la mundanidad. Escalón que las relaciones sociales capitalistas destruirían por principio. Lo veremos en profundidad en el capítulo octavo.

Estos límites que hemos expuesto aquí entre libertad y necesidad, privado y público o acción y labor son la clave para entender la noción de sociedad con la que Arendt fundamenta el fenómeno de la destrucción del mundo. Sin esta exposición que acabamos de hacer aquí lo social y la alienación del mundo no habrían podido entenderse.

---

<sup>313</sup> CH, p.225.

## 4.2. La crítica de la modernidad

*Lo que ha fallado ha sido la política, nuestra existencia plural.*

Hannah Arendt

### 4.2.1. El fenómeno de la desaparición del mundo

*Nuestro mundo contemporáneo [...] nos amenaza no solo con que no-haya-nada, sino también con que no-haya-nadie.*

Hannah Arendt, *Del desierto y los oasis*

Analizadas las categorías con las que Arendt fundamenta su concepto de *mundo*, en este capítulo vamos a exponer en qué consiste el fenómeno de la desaparición del mundo y fundamentalmente cuáles son las condiciones que a partir de la modernidad pusieron en marcha este proceso que se extiende hasta la actualidad. Es a través de la crítica de la modernidad la manera en la que Arendt accede a las condiciones que dieron lugar a la alienación del mundo, condiciones que se concentran en lo que Arendt identifica como el emerger de lo social.

El problema de la pérdida del mundo, como hemos venido advirtiéndolo, es una cuestión central que atraviesa la obra de Arendt. Mundo y desaparición del mundo articulan las caras de un mismo problema que Arendt trata de analizar en su obra. Consideramos que los textos en los que más claramente la autora contextualiza este problema son la conclusión del curso “Historia de la teoría política”, dictado en el semestre de primavera en 1955 en la universidad de Berkeley y que ha sido traducido al español con el título “*Del desierto y los oasis*”, *La condición humana* y *Los orígenes del totalitarismo*. El texto “Del desierto y los oasis” es un texto que a pesar de su brevedad está dedicado en su totalidad a esta cuestión. Ya en sus primeras líneas Arendt define este proceso: «el crecimiento moderno de la amundanía, el declive de todo *entre humano*, también se puede describir como la propagación del desierto»<sup>314</sup>.

El *declive de todo entre humano* es lo que define el fenómeno de la desaparición

---

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 99.

del mundo<sup>315</sup>. En los textos originales de Arendt encontramos que son varios los términos con los que se designa este fenómeno, aunque por general esta problemática será expresada con la palabra *Worldlessness*, que literalmente significa pérdida o carencia de mundo. Así podemos verlo, por ejemplo, en el epílogo de la compilación de Jerome Kohn titulada *The promise of Politics*, que en español se corresponde con el texto que acabamos de citar, “Del desierto y los oasis”: «The modern growth of worldlessness, the withering away of everything *between* us, can also be described as the spread of the desert»<sup>316</sup>, o, en *The Human Condition*: «Worldlessness as a political phenomenon is possible only on the assumption that the world will not last; on this assumption, however, it is almost inevitable that worldlessness, in one form or another, will begin to dominate the political scene»<sup>317</sup>. El término *worldlessness* es traducido al español como *desaparición del mundo*, *pérdida de mundo* o *amundandad*. Así mismo, el fenómeno de la desaparición del mundo también se identifica en la obra de Arendt como un proceso de *alienación del mundo*<sup>318</sup>, tal como aparece en la edición inglesa de *La condición humana: World alienation*<sup>319</sup>. Por último, las metáforas del *desierto* (*dessert*), como vimos en “Del desierto y los oasis”, o los *tiempos de oscuridad* que da título a la obra de Arendt *Men in Dark Times*, hacen referencia a esta cuestión.

La desaparición del mundo para Arendt implica el debilitamiento y el hundimiento del espacio público común, motivado tanto por la degeneración de las relaciones políticas como por la inestabilidad o la aniquilación de los objetos estables. A esta doble desaparición apuntaba la cita que presentaba este epígrafe, en la que se afirmaba que la modernidad amenaza con que no haya ni cosas ni personas, los dos elementos constitutivos del mundo. De estas dos formas de desaparición del mundo, como hemos venido señalando a lo largo de esta primera parte, es fundamentalmente la que hace referencia a lo político la que mayor relevancia tiene en la reflexión de Arendt.

Sin embargo, como veremos a continuación, un elemento importante de la pérdida de mundo fue el haber sustituido los objetos por valores. Por eso, aunque Arendt se preocupe de lo político, si lo material se vuelve inestable y el objeto desaparece, el mundo material se aniquila. Esta transformación está para Arendt, como

---

<sup>315</sup> Para un estudio de la cuestión de la desaparición del mundo más detallado véase: Graham, N., *An analysis of Hannah Arendt's concept of worldlessness*, Tesis doctoral, Department of Political Science McGill University, Montreal 1990.

<sup>316</sup> Arendt, H., “Epilogue”, *The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2007, p. 201.

<sup>317</sup> HC, p. 53.

<sup>318</sup> CH, p. 277

<sup>319</sup> HC, p. 248.

veremos a continuación, en la base de la transformación del *homo faber* en el *animal laborans*. La desaparición del mundo objetual en pos de valores es uno de los pilares más importantes en los que se sostiene nuestra hipótesis y que desarrollamos en el capítulo noveno de la segunda parte.

A nuestro modo de ver, es muy interesante el diagnóstico que hace la autora de este problema porque no solo explica la sociedad en la que ella vive, sino que sirve como un indicador para nuestras sociedades actuales, ya que el desierto es un estado en el que se permanece mientras que ciertas condiciones se sigan manteniendo. La condición de vivir sin mundo es para Arendt un proceso que puede ser estable siempre que tenga lugar el desinterés por la política. Todo el tiempo que el olvido por lo político dure será el tiempo en que el desierto se extienda. Para la autora, solo cuando se alzan lo que identifica como *tormentas de arena* los seres humanos nos percatamos de las condiciones de amundanía bajo las que normalmente vivimos. Estas tormentas de arena, que tienen como base el desierto, serían para la autora los totalitarismos, momento en el comprendemos lo importante que es mantener las herramientas que nos permiten intervenir en el espacio político (*potestas in populo* como decía Arendt a propósito de Séneca). Así lo expresa la pensadora judía en el texto, citado en varias ocasiones en este epígrafe, “Del desierto y los oasis”:

El mayor peligro en el desierto consiste en que hay tempestades de arena; en que el desierto no siempre es tranquilo como un cementerio. [...]. Esas tormentas de arena son los movimientos totalitarios, cuya característica principal reside en que se ajustan extraordinariamente bien a las condiciones del desierto<sup>320</sup>.

El desierto sería un estado en el que los seres humanos dejan de asociarse políticamente, en el que rompen los vínculos entre sí, en el que pierden el interés por participar en los asuntos públicos, en el que asimilan la política con gobiernos representativos y acaban desarrollando una actitud de hastío y rechazo por el espacio político. Ante la pérdida de lo común, los seres humanos se refugian en su interior, en sus asuntos privados, en sus familias. Esto es justamente lo que potencia una sociedad capitalista, pues esta pérdida de mundo no solo caracteriza al totalitarismo:

La historia conoce varios periodos de oscuridad donde el reino público se vio

---

<sup>320</sup> Arendt, H., “Del desierto y los oasis”, *op. cit.*, p. 100.



oscurecido y el mundo se tornó tan dudoso que la gente cesó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar una verdadera consideración por sus intereses vitales y la libertad personal. Aquellos que vivieron en dichas épocas y fueron formados por ellas se han sentido tal vez siempre inclinados a despreciar el mundo y el reino público, a ignorarlos en la mayor medida de lo posible, a pasarlos por alto, como si el mundo no fuera más que una fachada detrás de la cual la gente pudiera esconderse<sup>321</sup>

El hecho de desvincularnos de los demás acaba generando la sociedad de masas, la cual es más la suma de un conjunto de individuos solitarios, aislados, atomizados y homogenizados. Esto se liga al rasgo de que las relaciones humanas se reducen a relaciones económicas y de mercado: es el caldo de cultivo perfecto para que emerja la dominación totalitaria.

Si decimos que el diagnóstico arendtiano atraviesa todo tiempo es porque estas condiciones se pueden dar en la actualidad. Desde nuestra lectura, son las condiciones que el capitalismo motiva, y un nuevo alzamiento de dictaduras o totalitarismos, siguiendo el argumento de Arendt, podría ser de nuevo posible. Esto es lo preocupante y lo que hace que sea importante entender este fenómeno de la amundanía.

Perder el mundo supone reducirnos a habitar en una comunidad natural, pero nunca en una comunidad política, diferencia fundamental que Arendt señala en la entrevista con Günter Gaus:

La pertenencia a un grupo es una condición natural: pertenecemos a un grupo concreto al nacer. Pero pertenecer a un grupo en el sentido que usted le da, es decir, en el sentido de unirse o formar un colectivo organizado, es algo completamente diferente. Esta clase de organización se produce [siempre]<sup>322</sup> en relación al mundo<sup>323</sup>.

La pérdida de la ciudadanía, la pérdida del diálogo y de la participación en los asuntos públicos es un fenómeno fundamental porque, tal como Arendt lo plantea, afecta profundamente al ser humano, dado que «sólo la pérdida de la comunidad misma le arroja fuera de la humanidad»<sup>324</sup>. Cuando desaparece la *comunidad política*, el ser

---

<sup>321</sup> Arendt, h., “Reflexiones sobre Lessing”, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p.14.

<sup>322</sup> Consideramos fundamental incluir el adverbio *siempre*, para comprender la fuerte implicación entre ambas. Lo ponemos entre paréntesis ya que en la entrevista en directo Arendt lo señala, pero en la traducción y transcripción de la misma es omitido.

<sup>323</sup> QLM, p. 38-39.

<sup>324</sup> OT, p. 421.

humano vive las condiciones de la barbarie, entendiendo barbarie como el estado en el que nos abocamos a la naturaleza, sin ninguna ley más allá de la fuerza la cual se impone al diálogo.

El carecer de mundo, el estar fuera de toda comunidad política tiene para Arendt graves implicaciones, y estas son que los seres humanos quedan fuera de la ley –como podría ser hoy el caso de los inmigrantes, apátridas o refugiados sin papeles–, corriendo el peligro de sufrir abusos al no ser reclamados por nadie e incluso corriendo el riesgo de ser superfluos ante tal desprotección legal. Arendt nos advierte que «en el mundo se puede vivir siempre y cuando se tenga una posición, un sitio en el que estar, un lugar que sea nuestro lugar»<sup>325</sup>.

Analizar el fenómeno de la desaparición del mundo es, entre otras cosas, comprender la experiencia humana de no tener un lugar en el mundo que se presenta en la obra de Arendt bajo la figura del *paria*. La falta de pertenencia al mundo, la falta de un lugar que ocupar en este, queda bien delimitada en un curioso texto sobre Kafka recogido en la compilación titulada *Escritos judíos*, donde Arendt establece un paralelismo entre K. (el protagonista de la novela del escritor checo titulada *El castillo*) y la situación de los judíos en el periodo nazi:

En *El Castillo*, en la novela que uno casi diría dedicada al problema judío, cada vez queda más claro que el agrimensor K., venido de fuera, es un judío [...] porque cae en determinadas situaciones y ambigüedades típicas. K. es un extraño que nadie puede clasificar porque no pertenece ni al pueblo ni al gobierno. (“No es usted del castillo, no es usted del lugar, no es usted nada”)[...] Continuamente se le echa en cara ser superfluo “ser sobrante y estar de paso en todas partes”, que al ser un extraño tiene que conformarse con dádivas y que solo se le tolera misericordia” [...] Por él habla el judío que no quiere sino sus derechos como ser humano: hogar, trabajo, familia, ciudadanía.<sup>326</sup>

Aunque en este texto Arendt hace un paralelismo entre los judíos y el agrimensor de la novela de Kafka, esta relación que la autora establece entre ambos constituye una figura prototípica en su obra que se presenta bajo el espectro de la sociedad de masas. El individuo aislado, atomizado, desarraigado y superfluo es lo que caracteriza a las sociedades de masas, cuyas terribles consecuencias se mostraron en la

---

<sup>325</sup> Arendt, H., *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000. p. 35.

<sup>326</sup> Arendt, H., *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009, p. 382.

vida de los judíos. La aparición de las masas junto con el alzamiento de lo social, así como con la incapacidad de juzgar, porque ya no había mundo en el que formar el juicio, fueron para Arendt las causas principales que hicieron posible que los horrores del totalitarismo tuviesen lugar.

Llegados a este punto, cabe preguntarse qué relación guarda la cuestión de los judíos y el totalitarismo con nuestra contemporaneidad. Pues bien, la relación estriba en que las condiciones que dieron lugar a la pérdida de lo político, «la falta de orientación política en el mundo es lo que enlaza el destino de los judíos con la sociedad moderna en general»<sup>327</sup>. Lo que une a los judíos, a K. y a nosotros es el desierto. La condición fundamental que para Arendt desencadena esta pérdida del mundo es la emergencia de lo social, análisis que se sitúa en el centro de la crítica de Arendt y que es otro pilar clave para nuestro planteamiento.

#### 4.2.2. La emergencia de lo social

*El ámbito de la vida y sus necesidades —para antiguos y medievales el privado par excellence— recibió una nueva dignidad e irrumpió en forma de sociedad en lo público.*

Hannah Arendt

Como vimos en el capítulo anterior, Arendt va a entender por desaparición del mundo un proceso por el que el mundo como espacio de lo político entra en un grave declive y acaba siendo olvidado por los seres humanos. Los momentos en los que el mundo desaparece se identifican para la autora con los tiempos de oscuridad en los que los seres humanos dan la espalda al mundo común, se atomizan y se aíslan de los otros centrándose en su vida y sus asuntos privados. Entender el fenómeno de la desaparición del mundo pasa por comprender los elementos que desencadenaron este proceso: el emerger de lo social y el nacimiento de la sociedad de masas.

Lo social es definido por Arendt como «la forma en que la mutua dependencia en beneficio de la vida y nada más adquiere público significado, donde las actividades

---

<sup>327</sup> EJU, p. 74

relacionadas con la pura supervivencia se permiten aparecer en público»<sup>328</sup>. Esta definición apunta a la delimitación que en el epígrafe anterior hicimos entre lo privado y lo público, que se traducía en la oposición entre la necesidad y la libertad, para definir lo social como espacio que surge de la quiebra de esos límites.

La esfera de lo social «rigurosamente hablando no es pública ni privada, es un fenómeno relativamente nuevo cuyo origen coincidió con la llegada de la Edad Moderna<sup>329</sup>». Con la modernidad, lo privado sale del «oscuro interior del hogar a la luz de la esfera pública<sup>330</sup>» dejando al descubierto los intereses privados, las actividades económicas, la vida y sus necesidades biológicas. Este momento coincide para Arendt con el inicio de «la indiferencia y hostilidad hacia los asuntos públicos»<sup>331</sup> que caracterizarán la modernidad y que se extenderá hasta nuestros días.

Según la autora, el espacio de lo social no puede caracterizarse propiamente como espacio privado, ya que no es un espacio que se desarrolle relaciones bajo los muros de la casa, pero tampoco es propiamente un espacio público, porque no se establecen relaciones humanas basadas en la comunicación plural, en su lugar, es la labor y las cuestiones sociales lo que ahora ocupan este espacio. Lo social es el espacio que nos encontramos al abandonar nuestra casa, pero solo sería un espacio público. No es político porque el espacio político nunca es un espacio dado ni puede forjarse desde la actividad de la labor. Si recordamos, advertíamos en el capítulo anterior que lo público era un dominio más amplio que lo político. Nuestra advertencia estaba en relación con la noción de espacio social.

Debido a esta simbiosis entre lo público y lo privado, Arendt caracteriza lo social como una «esfera curiosamente híbrida»<sup>332</sup> que destruye tanto la esfera pública como la privada. Así lo expresa en el artículo “Little Rock”:

La sociedad es ese reino peculiar, híbrido entre lo político y lo privado en que desde el principio de la modernidad la gente pasa la mayor parte de su vida. Pues cada vez que abandonamos las cuatro paredes protectoras de nuestro domicilio privado y cruzamos el umbral de la vida pública, no aparecemos en el reino de la política y de la igualdad, sino en la esfera de la sociedad. Vamos a parar forzosamente a esa esfera porque tenemos que ganarnos en sustento, o acudimos a ella porque queremos atender a nuestra

---

<sup>328</sup> CH, p. 68.

<sup>329</sup> CH, p. 55.

<sup>330</sup> CH, p. 61.

<sup>331</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política, op. cit.*, p. 278.

<sup>332</sup> CH, p. 59.

profesión o porque nos tienta la diversión que nos ofrece la sociabilidad. Y una vez hemos penetrado en esa esfera por primera vez, también nos aplicamos el viejo dicho “Dios los cría y ellos se juntan”, que domina todo el reino de la sociedad en su infinita variedad de grupos y asociaciones. Lo que importa no es la diferencia política sino la adhesión a grupos diferentes.<sup>333</sup>

Es fundamental lo que señala esta cita, y es que en la sociedad ya no nos relaciona el diálogo público: no nos asociamos ni nos hacemos cargo de los asuntos de nuestra comunidad. Por el contrario, buscamos iguales con los que divertirnos —de los que no queremos distinguirnos sino parecernos, estableciendo así relaciones que se asimilan a las relaciones familiares y de la que serán excluidos todos aquellos que ocupan una posición en el mundo diferente a la nuestra—, o bien entramos en la sociedad para buscar sustento. Esto es lo más importante: la sociedad es el lugar donde trabajamos, donde consumimos, donde desplegamos los intereses privados y los lazos son en esencia económicos. La sociedad implica, bajo estas relaciones, la destrucción del ágora por el establecimiento del mercado.

Sin embargo, lo social en la obra de Arendt, no solo hace referencia a un espacio híbrido entre lo público y lo privado, sino que dentro de este espacio son diversos los procesos que tienen lugar, lo que implica que lo social tenga por ello diversos significados. Tal como afirma Cristina Sánchez Muñoz, «se trata de un fenómeno cultural extenso [...] y no resulta fácil distinguir su real y específico significado<sup>334</sup>». En esta misma línea apunta Hanna Pitkin al señalar que lo social no puede entenderse como un fenómeno unitario, sino como remitiendo a un conjunto de problemas en relación con la modernidad<sup>335</sup>. De acuerdo a estas observaciones, es Seyla Benhabib, en su obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, quien mejor ha resuelto esta complicación, al haber sido capaz de identificar los diversos procesos sociales que tendrían lugar en este espacio, atendiendo a la contextualización arendtiana, y que otorgarían significados diferentes a este concepto. Vemos el texto en el que Benhabib aclara esta cuestión:

---

<sup>333</sup> Arendt, H., “Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la «equality»”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.100.

<sup>334</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt: El espacio de la política*, op. cit., p.275

<sup>335</sup> Véase Hanna Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, Chicago University Press, 1998.

First, the term social in Arendt's usage meant "the rise of commodity exchange relations in a capitalist economy". Second, its referred to mass society, and to the models of behavior, action and mentality characteristic of individuals in mass society. In the third and least explore sense, I suggested that the term *social* referred to those social and cultural processes of association, interaction, an sociability emerging in Western modernization processes in the transition from the ancien régime to modern civil society. The senses of the social that dominate in *The Human Condition* are the first and the second. Now when Arendt criticizes the "rise of the social", she is criticizing the transformation of the political life brought about by a capitalism market economy and by the eventual rise of mass society<sup>336</sup>

De acuerdo con Seyla Benhabib, son tres los significados que tendría el término social dentro de la obra de Arendt, atendiendo a tres procesos que, aunque diferentes, estarían interrelacionados. El primero alude a relaciones económicas capitalistas que definirían lo social como un mercado. Este es el aspecto que más nos interesa y el que vamos a analizar de forma fundamental en el séptimo capítulo de la segunda parte. El análisis arendtiano del espacio social como espacio donde se despliegan relaciones económicas capitalistas es central en nuestra argumentación. En este espacio se insertaría también la crítica arendtiana del gobierno que vimos anteriormente y que relacionamos con el liberalismo y el neoliberalismo como medios que harían posible el desarrollo económico en la esfera pública.

El segundo significado alude a la sociedad de masas, sociedad que vamos a entender totalmente vinculada al primer fenómeno, la aparición de la economía capitalista en la modernidad. La sociedad de masas es para nosotros la consecuencia de las políticas basadas en la representación y del alzamiento de la economía frente a otras dimensiones humanas. La sociedad de masas es aquella en la que la acción se ha sustituido por la conducta, donde los seres humanos viven desarraigados y atomizados, sin vínculos entre sí y, por ende, sin mundo.

El tercer sentido que señala Benhabib alude a lo que Arendt denomina *cuestiones sociales* y que desarrollará fundamentalmente en su obra *Sobre la revolución*. Por cuestiones sociales, Arendt haría referencia a necesidades que tienen que ver con el ámbito de la vida, pero que toman el ámbito público bajo el amparo de la acción política. Cuestiones como el hambre, la esclavitud o la dominación patriarcal

---

<sup>336</sup> Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2003, p. 139.

serían algunas de esas cuestiones que toman el dominio público a partir de la modernidad. En la línea de lo que hemos expuesto anteriormente no consideramos que el que las cuestiones sociales se hagan con la palabra política implique la desaparición del mundo, por el contrario, a partir de nuestra lectura, la irrupción de lo social en este sentido, más que una amenaza para lo político, como Arendt plantea, supone una *conquista eminentemente política*. Es por ello que no nos vamos a hacer cargo de la crítica de Arendt, porque no consideramos que la recuperación del mundo pase por volver a encerrar en el hogar muchos logros humanos que se han conseguido en la modernidad. Un ejemplo lo constituye el discurso y la acción del feminismo. Dedicamos el capítulo quinto a explicar esta cuestión que nos llevará a distanciarnos de Arendt en este punto de su argumentación.

Solo nos haremos cargo de la crítica arendtiana de lo social en sus dos primeros significados: como relaciones económicas capitalistas y como el aparecer de la sociedad de masas. Estamos plenamente de acuerdo con el análisis que hace Arendt de estos dos sentidos de lo social y acabamos el presente capítulo con el análisis de los mismos.

#### **4.3. Lo social como espacio de relaciones económicas**

Uno de los procesos sociales que Arendt analiza en su estudio de la desaparición del mundo, y que más nos interesa en relación el análisis de nuestra hipótesis, es lo social como espacio en el que se despliegan relaciones económicas capitalistas. Donde mejor queda desarrollado este estudio es en *La condición humana*, en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* que se titula “Imperialismo”, y en el artículo “La crisis en la cultura: su significado político y social”. Como dijimos en el capítulo anterior, el espacio social es lo que nos encontramos nada más abandonar las paredes de nuestro espacio privado y en el que satisfacemos nuestras necesidades a través del mercado. Entre las relaciones económicas que se desarrollan en este espacio podrían señalarse acudir a nuestro puesto de trabajo, ganarnos el sustento, producir mercancías, hacer intercambios o consumir. Como señala Simona Forti, «la sociedad es el lugar del trabajo y del consumo»<sup>337</sup>. Dado el contenido de las relaciones económicas, Arendt entenderá

---

<sup>337</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op. cit., p. 349.

este espacio como el lugar en el que se gestionan las necesidades.

Lo más interesante para nuestra hipótesis es el lúcido análisis que Arendt hace de la modernidad, a pesar de que la intención de la autora es comprender las condiciones que prepararon el terreno para que el totalitarismo fuese posible, porque lo que nos encontramos, acorde a nuestra interpretación, es un estudio sobre cómo se hizo posible la acumulación de capital en la modernidad. El análisis que mostramos aquí será puesto en relación en la segunda parte de esta investigación con el estudio que hace Marx del modo de producción capitalista en su obra *El capital*, abriendo con ello un diálogo entre Arendt y Marx.

Son tres las causas que para Arendt desencadenaron el proceso de desaparición del mundo en la modernidad: la ciencia, la Reforma y el descubrimiento de América<sup>338</sup>. Todas ellas a su vez están en la base de la aparición de la nueva economía capitalista. Sin embargo, son las dos primeras sobre las que la autora, así como nosotros, presta un mayor interés. Exponemos a continuación estas cuestiones.

#### **4.3.1. La ciencia, la Revolución industrial y el triunfo del *homo faber***

La primera cuestión sobre la que Arendt va a comprender la transformación que se opera en la modernidad y que dará lugar a la esfera económica es la novedosa idea del progreso ilimitado ligado a la ciencia. En *Sobre la vida del espíritu*, Arendt afirma que este paradigma, propio del siglo XVII, «se convirtió en el dogma más querido por todos los hombres que viven en un mundo presidido por la ciencia»<sup>339</sup>. El espíritu científico es para Arendt uno de los elementos principales sobre los que se puso en marcha una nueva mentalidad que desembocaría en el fenómeno de la desaparición del mundo.

Con la ciencia se descubre una nueva forma de verdad que está siempre en construcción, siempre en desarrollo y en constante mejora bajo esa idea de progreso sin límites. Además, la verdad ahora era entendida como algo objetivo que no se alcanza ni a través de opiniones ni en la colectividad, sino que es una cuestión objetiva que se expresa en un acto de introspección por medio de la matemática y del experimento.

---

<sup>338</sup> Cfr. CH, p. 277.

<sup>339</sup> VE, p. 50.



Ante este nuevo modelo de conocimiento y bajo el imperativo del progreso incesante, «las matemáticas se convirtieron en la ciencia guía de la Época Moderna»<sup>340</sup> a la que se reducía el mundo sensible. Esta nueva forma de comportarse ante la realidad llevó a tres cosas: primero, al descontrol de las acciones científicas, que acabarán por constituirse como una amenaza tanto de la naturaleza como de los seres humanos; segundo, a que la sociedad moderna se desligase de la comunidad y poco a poco fuese perdiendo el interés por lo político, por opinar, porque ahora no muestra ninguna verdad; tercero, que la necesidad de descubrir constantemente nuevas verdades hizo que se impulsase el desarrollo técnico como parte fundamental dentro del proceso de conocimiento. Esta cuestión es la que más nos interesa en nuestro argumento.

Con la aparición de la ciencia, con el afán por el progreso, se pone en grave peligro a la naturaleza y a los seres humanos por primera vez en la historia. Como señala Françoise Collin, para Arendt «la science a pour résultat principal d'introduire dans l'ordre naturel de nouveaux processus, c'est-à-dire de nouveaux automatismes, qu'elle déclenche mais dont elle ne contrôle pas le cours ni les conséquences lointaines»<sup>341</sup>. Collin, un poco más adelante, nos pone un buen ejemplo de este deterioro: «Les objectifs de rentabilisation de la production agricole ou animale non seulement n'ont pas résolu le problème de la faim dans le monde mais ont entraîné des désordres écologiques par l'apparition de nouvelles maladies, la prolifération ou la mutation de certaines espèces»<sup>342</sup>. Los descubrimientos científicos comienzan para Arendt a ser incontrolables, poniendo en grave riesgo tanto a la naturaleza como a los seres humanos. El ejemplo para la autora son las armas nucleares.

Así mismo, de la invención del telescopio por Galileo nace la novedosa exigencia del experimento. Esta nueva demanda trajo consigo la necesidad de construir objetos con los que comprobar las hipótesis científicas, que derivará en que en «el mundo mecanizado que surgió de la Revolución industrial»<sup>343</sup> la actividad humana por excelencia fuese el trabajo. Entre los siglos XVI y XVII, «coincidiendo con la sociedad comercial o con el capitalismo en sus primeras etapas»<sup>344</sup>, «alcanzó la experiencia de la fabricación una predominancia tan insuperable que las incertidumbres de la acción

---

<sup>340</sup> CH, p. 292.

<sup>341</sup> Collin, F., *L'homme est-il devenu superflu ? Hannah Arendt, op. cit.*, p. 62.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>343</sup> EPF, p. 68.

<sup>344</sup> CH, p. 186.

«pudieron ser olvidadas por completo»<sup>345</sup>. El alzamiento del *homo faber* implicaba la primera inversión de las actividades humanas, que hacía que la acción perdiese su lugar privilegiado lo que dará lugar al inicio del proceso de alienación del mundo.

En este periodo de la industrialización, «productividad y creatividad [...] iban a convertirse en los ideales más elevados e incluso en los ídolos de la Época Moderna»<sup>346</sup>. Siguiendo a Arendt, este momento, que coincide con los inicios del modo de producción capitalista, dio lugar a una sociedad de productores, de fabricantes que impuso su lógica: el utilitarismo. La fabricación, «al considerar toda cosa como parte de un proceso»<sup>347</sup> puso en el centro de la actividad humana la categoría medios y fines. Si recordamos, esta comprensión de la realidad nos alejaría de lo político porque en este espacio, según Arendt, no cabe esta lógica del fabricante. La política es un fin en sí mismo. De igual manera, el espacio público que genera el *homo faber* nunca será el espacio para lo político. En primer lugar, porque no tiene la capacidad de mostrar un quién, sino que muestra un qué, muestra las cosas que ha producido y, en segundo lugar, porque es una actividad que no tiene lugar bajo la condición de la pluralidad, recordemos, condición necesaria del espacio político. Por el contrario, en la fabricación «se ve al hombre como si existiese en singular»<sup>348</sup>.

En relación con lo que acabamos de señalar, que el trabajo muestra cosas producidas, el alzamiento del *homo faber* hace que el espacio público se torne un mercado de cambio porque es el lugar donde el constructor muestra sus productos. En este sentido, a pesar de que el fabricante no construye un mundo en el sentido político, sí lo hace en un sentido material. Por ello, en este momento de la historia no podríamos decir que el mundo ha desaparecido por completo. Lo que sí ha desaparecido es el mundo como espacio político, porque la ciudadanía no actúa, sino que produce cosas que luego inserta en el artificio humano.

Una de las cuestiones más importantes que señala Arendt es que, coincidiendo con esta época, las cosas empiezan a dejar de ser valoradas por su uso, es decir como cosas, para empezar a ser estimadas por la posibilidad de ser cambiadas, dígame porque tienen valor. A partir de la aparición del mercado de cambio capitalista, el productor «produce exclusivamente para el mercado, esto es, produce objetos de cambio en vez de

---

<sup>345</sup> PP, p. 94.

<sup>346</sup> CH, p. 317.

<sup>347</sup> *Ibidem*.

<sup>348</sup> PP, p. 96

cosas de uso»<sup>349</sup>. Sin embargo, es importante señalar que para Arendt el fabricante aún «fabrica objetos de uso, no sólo los produce en privado aislamiento, sino también para uso privado, y así aparecen y emergen en la esfera pública cuando se convierten en artículos de primera necesidad en el mercado de cambio»<sup>350</sup>. Es el mercado de cambio el que hace de las cosas *valores*. Así mismo, el valor no es otorgado por el fabricante ni por el comprador, sino que, apunta Arendt, «los valores son productos sociales que no tienen significado propio sino que, como otros productos, sólo existen en la relatividad cambiante de los nexos y el comercio sociales»<sup>351</sup>. Los valores para la autora solo pueden acordarse al amparo de la sociedad. El mercado de cambio está ligado a la sociedad y no a la comunidad política, dado que aunque los seres humanos están juntos no existen vínculos de diálogo entre ellos, sino simplemente median las necesidades en relación con la vida.

Con el avance del capitalismo, una vez descubierto el valor de cambio, el valor de uso dejará de ser importante y las cosas pierden su importancia, transformándose en lo que Marx identifica bajo el término *mercancía*. Este momento coincide para Arendt con las políticas imperialistas que harán que el dominio del *homo faber* se decline en favor del triunfo del *animal laborans*. Este triunfo fue posible, señala Arendt, debido a la expropiación de miles de campesinos con motivo de la Reforma luterana.

#### **4.3.2. Desposesión, imperialismo y valor de cambio: el triunfo de la labor**

Si bien el análisis del alzamiento del *homo faber* es importante dentro del análisis de Arendt a fin de comprender cuáles fueron los primeros pasos que llevaron a la desaparición del mundo, lo que más nos interesa a nosotros es cómo estas condiciones acabaron dando lugar al triunfo del *animal laborans*. Es el análisis del *animal laborans* el que pondremos en relación con nuestro estudio del capitalismo como desaparición del mundo en el capítulo séptimo de la segunda parte de esta investigación. No obstante, si hemos explicado el análisis que hace Arendt de la ciencia, el auge de los objetos y el triunfo del productor en los inicios de la economía capitalista coincidiendo con la Revolución industrial, ha sido porque si no es muy difícil

---

<sup>349</sup> CH, p. 186.

<sup>350</sup> CH, p. 186.

<sup>351</sup> EPF, p. 39.

comprender el proceso en el que se gestó el alzamiento de la actividad de la labor.

En el siglo XVII ocurrían dos fenómenos a partir de los objetos. Por un lado, miles de inventos aparecían a principios de la modernidad que hacían que los seres humanos estuviesen fascinados por los objetos. Pero, por otro lado, las cosas también habían desatado «un proceso desconocido de crecimiento de riqueza»<sup>352</sup>. El que ahora el dinero engendrara dinero hizo que poco a poco el interés por los objetos empezase a desaparecer. En su lugar lo que ahora interesaba era mantener y ampliar ese beneficio insólito que apuntaba *de rebote* al objeto: el valor de cambio. Los objetos perdieron su estabilidad y se convirtieron en mercancías, la clave de esa insólita ganancia.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt señala que este cambio de mentalidad va a coincidir con la aparición de las políticas imperialistas que la burguesía «entre 1884 y 1914»<sup>353</sup> había puesto en marcha. Su lema era «la expansión como objetivo permanente»<sup>354</sup>. Lograr un objetivo así hacía necesario que se pusiesen en marcha nuevas políticas que permitiesen ir más allá de las naciones y activasen el mercado mundial. En este sentido, señala Margaret Canovan: «the economic imperative to expand came out of the boardroom and took over Political institutions»<sup>355</sup>. Este nuevo proyecto vino de manos del emergente poder de la burguesía que, afirma Arendt, «recurrió a la política por necesidad económica; porque no deseaba renunciar al sistema capitalista cuya ley inherente es el constante crecimiento económico»<sup>356</sup>. La burguesía destruía así toda posibilidad de ejercer la acción política para orquestar una forma de gobierno, el liberalismo, que protegiese sus intereses privados que se desplegaban en el espacio social a un nivel planetario.

Este acontecimiento llevó a que los seres humanos entrasen en un tiempo de oscuridad: «donde el reino público se vio oscurecido y el mundo se tornó tan dudoso que la gente cesó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar una verdadera consideración por sus intereses vitales y la libertad personal»<sup>357</sup>. El gobierno se vuelve con la administración burguesa un medio capaz de lograr un fin, acumular capital, pero destruye la posibilidad de la participación política. Destruída la esfera política y con el interés de acumular riqueza, afirma Arendt, el individuo, que sustituye al ciudadano,

---

<sup>352</sup> CH, p. 125.

<sup>353</sup> OT, p. 211.

<sup>354</sup> OT, p. 214.

<sup>355</sup> Canovan, M., *Hannah Arendt, A reinterpretation of her Political Thought*, op. cit., p. 30

<sup>356</sup> OT, p. 215.

<sup>357</sup> Arendt, H., “Reflexiones sobre Lessing”, op. cit., 1990, p.21-22.

«adquiere un nuevo y crecido interés en su vida privada y en su destino personal»<sup>358</sup>. En esta etapa de capitalismo lo que se muestra es

La lucha decimonónica entre *bourgeois* y *citoyen*, entre el hombre que juzgaba y utilizaba todas las instituciones públicas a la medida de sus intereses privados y el ciudadano responsable que se sentía preocupado por los asuntos públicos como tales. En esta perspectiva, la filosofía política de los liberales, según la cual la simple suma de los intereses individuales constituye el milagro del bien común, parecía ser sólo una racionalización de la temeridad con la que fueron impulsados los intereses privados sin respeto al bien común<sup>359</sup>

De este giro a lo privado nace el individuo apolítico que caracteriza la sociedad, el *filisteo*:

El retiro del filisteo a la vida privada, su devoción sincera a las cuestiones de la familia y de su vida profesional, fueron el último y ya degenerado producto de la creencia de la burguesía en la primacía del interés particular. El filisteo es el burgués aislado de su propia clase, el individuo atomizado que es resultado de la ruptura de la misma clase burguesa<sup>360</sup>.

Esta actitud rompe totalmente la posibilidad de que el mundo emerja, porque «el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo»<sup>361</sup>. Una vez que la acumulación de capital ilimitado fue el objetivo de esta nueva sociedad que nacía con los valores del imperialismo, el trabajo del *homo faber* ya no podía dar respuesta a sus demandas porque el mercado exigía una afluencia constante de mercancías. Esta demanda puso en el centro del espacio público la actividad de la labor porque «podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana»<sup>362</sup>. Fue la capacidad productiva de la labor, su capacidad de producir excedente, lo que permitía que se realizase el ideal burgués de que el *dinero engendrase dinero*. La producción de capital fue lo que hizo que «la más privada de todas las

---

<sup>358</sup> OT, p. 233.

<sup>359</sup> OT, p. 468.

<sup>360</sup> OT, p. 471.

<sup>361</sup> Arendt, H., «Del desierto y los oasis», *op. cit.*, p. 102.

<sup>362</sup> EPF, p. 72.

actividades humanas, la de laborar, ha pasado a ser pública<sup>363</sup>». Se pasaba de esta manera de una sociedad de productores a una sociedad de consumidores.

La labor triunfaba sobre el trabajo porque no es una actividad que se acabe cuando el objeto está acabado, sino que esta es una actividad cíclica, repetitiva e interminable que, como expusimos en el segundo capítulo, solo acaba con la muerte del cuerpo vivo. Como señala Anabella Di Pego, la labor implica una «producción en serie»<sup>364</sup> en una cadena de trabajo no especializado. Los laborantes no venden un objeto, sino su capacidad de producir excedente, su fuerza para laborar. Esto hace que sean totalmente sustituibles e indiferenciados, números de esa cadena productiva que acabará dando lugar, como analizaremos en el siguiente epígrafe, al desarraigo y a la superfluidad que caracteriza a las masas.

La labor, ligada a la necesidad, al consumo y a la abundancia, responde a los ideales sociales del siglo XIX y XX, ideales que coinciden plenamente con las necesidades de la lógica del capital<sup>365</sup>. Huelga recordar que la labor era para Arendt la actividad ligada al no mundo, que frente a la capacidad que tiene el fabricante de alzar un mundo material, la labor no tiene ninguna competencia para constituir el mundo ni en su sentido político, porque está ligada a la producción y al consumo, ni en su sentido material, porque solo engendra consumibles.

Otro problema ligado a la desaparición del mundo es que «en una sociedad en la que los seres humanos consideran todas sus actividades de manera primaria como actividades de la labor, en el sentido en que su finalidad es “la preservación de la vida individual”, y a ellos mismos de manera primaria como poseedores de fuerza de labor<sup>366</sup>», el ser humano queda reducido a una existencia meramente animal, que Arendt plasma en el término *animal laborans*. Con la desaparición del mundo desaparecen para la autora los seres *humanos*, porque reducen sus funciones a satisfacer las necesidades vitales.

En este punto es necesario preguntarse qué hizo posible que los seres humanos pasasen de ser productores independientes a convertirse de forma masiva en laborantes. Arendt se hace cargo de esta cuestión en *La condición humana* y afirma que el elemento clave en esta transformación, así como de la alienación del mundo moderna, fue la

---

<sup>363</sup> CH, p. 130.

<sup>364</sup> Di Pego, A., *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, La Plata, Universidad de La Plata, 2015, p. 192.

<sup>365</sup> No vamos a profundizar en este argumento aquí porque será mostrado en la segunda parte de este estudio.

<sup>366</sup> MX, p.58.

desposesión.

En esta obra que acabamos de nombrar, Arendt lleva a cabo un examen en el que vincula la propiedad a la riqueza y a la aparición de masas laborantes. La expropiación fue lo que alentó que la vida saliese de lo privado, porque no tiene ya un espacio privado al que acudir. Arendt señala que este acontecimiento tuvo su origen en la Reforma protestante, momento en el que la desposesión del campesinado «fue la imprevista consecuencia de la expropiación de la propiedad de la Iglesia»<sup>367</sup>.

La autora hace un análisis muy certero del fenómeno de la expropiación del campesinado y la posibilidad de la acumulación de riqueza a partir de la reapropiación minoritaria de la tierra, apuntando a lo que Marx va a identificar como el proceso de *acumulación originaria* capitalista. Sin embargo, Arendt no menciona a Marx en su análisis y se centrará únicamente en el estudio de Max Weber y en el caso concreto de la Reforma protestante.

Siguiendo el argumento de Arendt, una vez desposeídos los seres humanos, sin medios de subsistencia ni medios de producción y ante una sociedad que demanda fuerza de labor, venderse como laborantes es el único camino que queda abierto con el único fin de poder sobrevivir. Lo vemos en palabras de Arendt: la labor no es «una actividad libre y productiva, sino que está ligado inextricablemente a lo que nos compele: las necesidades que acarrea el simple hecho de estar vivo»<sup>368</sup>. Es por este motivo que la labor está ligada a la necesidad y dificulta en esa búsqueda constante de sustento que el laborante pueda ejercer la acción política, porque tienen «la obligación de estar permanentemente ocupado»<sup>369</sup>. Sin un lugar propio con el que satisfacer las necesidades más elementales de un cuerpo vivo, las necesidades biológicas, «el viejo refrán “el que no trabaja no come” ha cobrado una relevancia directa que se halla en oposición a todo otro período de la historia humana»<sup>370</sup>. Para Arendt, esta primera etapa de alienación del mundo, que coincide con la mayor acumulación de capital de la historia hasta ese momento, es notoria a su vez «por su crueldad, por el infortunio y miseria material [...] para un número constantemente incrementado de “pobres trabajadores”»<sup>371</sup>.

En relación con nuestra hipótesis, el análisis del triunfo del *animal laborans*, la

---

<sup>367</sup> CH, p. 280.

<sup>368</sup> PP, p. 117.

<sup>369</sup> Arendt, H., “Visita a Alemania 1950”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 48.

<sup>370</sup> MX, p. 37.

<sup>371</sup> CH, p. 283. Aquí el término “*pobres trabajadores*” sustituye a “*pobres laborantes*”. En la edición inglesa aparece “*labouring poors*” (HC, p.256).

desaparición de los objetos por las mercancías, así como el proceso de desposesión que está en la base de este triunfo, son análisis absolutamente centrales. Como aclaración, no los hemos expuesto en profundidad en este capítulo a fin de, en la medida de lo posible, no repetir argumentos, porque estas cuestiones serán recogidas en segunda parte de este estudio de forma amplia. Así mismo, no solo expondremos el análisis de Arendt, sino que además estableceremos un diálogo abierto, en relación a estas tres cuestiones, entre Arendt y Marx.

Para concluir este epígrafe, queremos señalar que la toma del gobierno por el liberalismo, el hacer de la labor la actividad humana por excelencia, el reducir el espacio público a un lugar en el que producir, consumir y cubrir las necesidades más elementales, el priorizar el interés personal del filisteo, la ruptura de los vínculos entre seres humanos y el giro a la individualidad moderna dieron lugar a una nueva sociedad constituida por masas. El análisis arendtiano de la sociedad de masas es un elemento principal que dio lugar a la alienación del mundo. La aparición de las masas fue la consecuencia de la irrupción en el espacio público de la economía capitalista en la modernidad y será lo que abonará el terreno, afirmará la autora, para que el triunfo del totalitarismo en la primera mitad del siglo XX fuese posible. Vemos el análisis arendtiano de la sociedad de masas en el siguiente epígrafe.

#### **4.4. La sociedad de masas: consecuencias humanas de la alienación del mundo**

*Durante uno o dos segundos, se había cruzado entre ellos una mirada equívoca, y eso era todo. Pero incluso así, se trataba de un acontecimiento memorable en el aislamiento casi hermético en que uno tenía que vivir.*

George Orwell, 1984

En el epígrafe anterior hemos analizado la crítica de Arendt al emerger de lo social como un espacio en el que se despliegan todo tipo de relaciones económicas. A partir del siglo XIX, con la aparición de las políticas burguesas imperialistas y el interés por acumular riqueza de forma ilimitada, los objetos desaparecen para transformarse en valores de cambio. En esta demanda de mercancías la labor se torna una actividad



esencial para el nuevo modo de producción capitalista que se estaba gestando. El aislamiento, el hastío y el descrédito por lo político, el imperativo de la productividad y el consumo ilimitado desembocaron en la pérdida de un espacio común en el que los seres humanos se vinculasen. El efecto de esta pérdida fue la aparición de una nueva sociedad: la sociedad de masas.

En relación con nuestra hipótesis, es muy relevante el estudio arendtiano de la sociedad de masas, porque es la consecuencia del fenómeno de la desaparición del mundo que tiene lugar con la emergencia de las relaciones económicas capitalistas dentro del dominio público. Lo que vamos a exponer aquí debe relacionarse con la segunda parte de nuestro estudio, porque estas serían las consecuencias de la destrucción del mundo que se opera con la lógica del capitalismo.

Huelga recordar que anteriormente señalamos, acorde a lo propuesto por Seyla Benhabib en su obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*<sup>372</sup>, que pueden encontrarse tres significados diferentes de lo social en la obra de Arendt: uno, el espacio en el que tiene lugar relaciones económicas capitalistas; dos, los procesos sociales que ponen en el centro del asociacionismo problemáticas en relación con las necesidades, lo que Arendt denomina las cuestiones sociales, y tres, la aparición de la sociedad de masas. Sin embargo, aunque son dinámicas sociales heterogéneas, como se muestra en esta distinción de Benhabib, deben leerse, como advierte Dora Elvira García, como procesos «interrelacionados»<sup>373</sup>, en especial la ocupación del espacio público por relaciones económicas capitalistas y la emergencia de la sociedad de masas.

Esta estrecha relación, que nosotros proponemos al afirmar que la sociedad de masas es la consecuencia de la desaparición del mundo que se opera con la economía capitalista, puede apreciarse en una de las definiciones más concretas que Arendt da de lo que es la sociedad de masas en el artículo publicado en 1957 en la *Partisan Review* que lleva por título “Historia e inmortalidad”. Esta definición a su vez nos servirá como punto de partida del análisis de la sociedad de masas:

La Edad Moderna, con su creciente alienación del mundo, [...] ha dejado tras sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los

---

<sup>372</sup> No vamos a volver a citar el texto en el que Benhabib señala estos tres significados de lo social porque lo citamos anteriormente en el epígrafe titulado *La emergencia de lo social*. El texto en cuestión puede encontrarse en: Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman and Littlefield Publishers. Inc., 2003, p. 139.

<sup>373</sup> García, D. E. “Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Hannah Arendt”, *Intersticios*, n°s 22/23, 2005, pp. 13-38, p. 24.

relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa. Ya que una sociedad de masas no es más que el tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos<sup>374</sup>.

Como veníamos afirmando, el nacimiento de la sociedad de masas se corresponde con la última etapa del desarrollo moderno<sup>375</sup>, fruto de las políticas imperialistas burguesas propias de finales del siglo XIX, de la consolidación del modo de producción capitalista y de la actitud generalizada del consumismo que trajo consigo el novedoso entronamiento de la labor. A medida que el proceso económico capitalista fue avanzando, su efecto en los seres humanos, y por ende en el mundo, también lo fue haciendo: la alienación del mundo y la consecuente ruptura de vínculos entre los seres humanos es lo que define la sociedad de masas. En este periodo todo *entre* humano se ha convertido en un inmenso desierto porque frente a la acción, los procesos que caracterizan la labor no son capaces de crear un mundo. En este sentido, apunta Sheila Benhabib: «Arendt ve en este proceso [...] la transformación del espacio público de la política en un pseudoespacio de interacción en el que los individuos dejan de “actuar” y “meramente se comportan” como productores económicos, consumidores y habitantes urbanos»<sup>376</sup>.

En esta cita de Benhabib se señala un elemento fundamental que separa a la sociedad de toda comunidad política, y es que la acción que requiere lo político en la sociedad queda anulada en favor de un mero comportarse. Este giro al comportamiento atiende para Arendt a una diferencia esencial entre un espacio político y la sociedad, puesto que, mientras que en el espacio político lo que se nos facilitaba era poder distinguimos y mostrar quiénes somos, la sociedad se rige por un principio de igualdad general que requiere de sus miembros una homogeneidad tal que acabará desembocando en el «conformismo inherente a toda sociedad»<sup>377</sup>. El conformismo es posible solo cuando la espontaneidad, imprevisibilidad y el logro sobresaliente que derivan de la acción son sustituidos por «una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas las cuales tienden a “normalizar” a sus

---

<sup>374</sup> Arendt, H., “Historia e inmortalidad”, *De la historia a la acción*, op. cit., 1995, p. 73.

<sup>375</sup> Cfr., CH, p. 63.

<sup>376</sup> Benhabib, S., “La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, op. cit., p.109.

<sup>377</sup> CH, p. 63.

miembros»<sup>378</sup>. Frente a la pluralidad inherente de la ciudadanía, la sociedad «adiestra a sus miembros para que se ajusten perfectamente a sus exigencias sin darse cuenta de estar siendo condicionados»<sup>379</sup>. Un ejemplo de este conformismo podemos encontrarlo en Adolf Eichmann: «la conducta de Eichmann se caracterizaba, precisamente, por un conformismo ideológico indiferente. Eichmann pertenecía a la clase de hombre que Heidegger tanto aborrecía: unidimensional, un hombre-masa pasivo que ejecutaba automáticamente lo que se le ordenaba»<sup>380</sup>. En el nuevo esquema de la modernidad, la acción no tiene ninguna relevancia, porque no se trata de formar ciudadanos reflexivos, críticos y participativos, sino que «en lugar de ello se buscan trabajadores diligentes que ejecuten una planificación y solucionen problemas, tecnócratas y burócratas, consumidores pasivos»<sup>381</sup>. Una fuerte crítica al behaviorismo y el conductismo atraviesa la obra de Arendt, porque a partir de este adiestramiento «sólo quedan entonces fantasmales marionetas con rostro humano que se comportan todas como el perro de los experimentos de Pavlov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte y no hacen más que reaccionar. Este es el triunfo del sistema»<sup>382</sup>. El sistema triunfa ante estas condiciones porque al homogenizar a los seres humanos se ha desactivado, como advierte Simona Forti, toda «diferenciación que mantenga viva la pluralidad»<sup>383</sup>. La pluralidad es lo que permite que cada ser humano tenga una opinión diferente desde la que mostrar el lugar que ocupa en el mundo. Esta es la condición necesaria de todo espacio político. Destruída la pluralidad y olvidada la acción, los seres humanos están condenados a vivir en una situación de completo aislamiento. Esta es una de las mayores tragedias de las masas «que bien por su puro número, bien por indiferencia, o por ambos motivos, no pueden ser integradas en ninguna organización basada en el interés común, en los partidos políticos, en los gobiernos municipales o en las organizaciones profesionales y los sindicatos»<sup>384</sup>. Esta falta de un proyecto común en el que vincularnos es lo que para Arendt diferencia a las masas de las multitudes:

---

<sup>378</sup> CH, p. 64.

<sup>379</sup> Arendt, H., «Europa y América. Sueño y pesadilla», *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.85.

<sup>380</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt*, op. cit., p.94.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>382</sup> OT, pp. 610-611.

<sup>383</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op. cit., p. 336.

<sup>384</sup> OT, pp. 438-439.

Para mí, las masas modernas están desintegradas por el hecho de que son “masas” en un sentido estricto de la palabra. Se distinguen de las multitudes de siglos pasados en que no tienen intereses comunes que las mantengan unidas ni ningún tipo del “acuerdo” mutuo que, según Cicerón, constituye el *inter-est*, lo que está entre los hombres, y que se extiende a todo, desde lo material a lo espiritual y a otros órdenes. Este “entre” puede ser un suelo común o puede ser un propósito común; pero siempre cumple el doble cometido de mantener a los hombres unidos y al mismo tiempo separados de manera articulada. La falta de intereses comunes tan característica de las masas modernas sólo es, por tanto, un signo más de su condición apátrida y desarraigada<sup>385</sup>.

Esta condición de desarraigo que caracteriza a las masas modernas no solo surge de la incapacidad de los seres *humanos-masa* para vincularse entre sí y crear un mundo, sino que también vendrá motivada por la pérdida del espacio material que se cristalizó con la desposesión de sus hogares en los inicios de la modernidad. Sin embargo, el desarraigo no es el único síntoma de las masas; a esto se ha de sumar que al laborante ni se le pide creatividad y excelencia, ni tampoco se le permite que muestre quién es. Por el contrario, lo que se le exige es que sea homogéneo, que sea unidimensional y que reproduzca una conducta. Ante tales imposiciones los seres humanos se vuelven perfectamente intercambiables entre sí y por ello sustituibles, y una vez el ser humano se vuelve intercambiable, algo que, en palabras de Richard Bernstein, «sucede tan pronto como toda impredecibilidad –que, en los seres humanos, es el equivalente de la espontaneidad– queda eliminada»<sup>386</sup>, estos se tornan superfluos.

En palabras de Arendt, la modernidad engendró «masas económicamente superfluas y socialmente desarraigadas»<sup>387</sup> que mostraron sus más devastadores efectos bajo la dominación totalitaria. Como señala María José López Merino en su artículo “Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt”, los campos de concentración «culminan este proceso mediante el cual el hombre masa se hace completamente superfluo, un muerto-vivo o ser inanimado, son en realidad fábricas controladas y planificadas para la generación de esta superfluidad»<sup>388</sup>. Primo Levi nos narra en primera persona las terribles consecuencias del desarraigo y la superfluidad que toman forma en los campos de exterminio:

---

<sup>385</sup> Arendt, H., *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós editores, 2005, p.488.

<sup>386</sup> Bernstein, J. R., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?”, Birulés. F (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.241.

<sup>387</sup> OT, p. 616.

<sup>388</sup> López Merino, M.J., “Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt”, *Revista de filosofía*, op. cit., p. 109.

Ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla<sup>389</sup>.

Sin embargo, como hemos tratado de mostrar, los orígenes del desarraigo y la superfluidad no los encontramos en el totalitarismo, sino que ambas se habían dado en la sociedad de masas que la nueva organización capitalista de la economía había puesto en marcha. Remitiéndonos a un texto de *Los orígenes del totalitarismo*:

El intento totalitario de hacer superfluos a los hombres refleja la experiencia que las masas modernas tienen de su superficialidad en una Tierra superpoblada. El mundo de moribundos, en el que se enseña a los hombres que son superfluos a través de un estilo de vida en el que se practica la explotación sin beneficio y donde se realiza el trabajo sin producto, es un lugar donde diariamente se fabrica el absurdo<sup>390</sup>.

Lo más importante en relación a nuestra hipótesis, acorde al análisis arendtiano, es que la pérdida del mundo no es un fenómeno exclusivo del totalitarismo, sino que, como acabamos de ver, previamente se había desarrollado en la modernidad y tampoco cejó con la caída de los totalitarismos. Por el contrario, «entre las características de esa época, aún vivas y presentes en nuestro propio mundo, la principal es la alienación del hombre respecto del mundo, ya mencionada y tan difícil de percibir como la condición básica de toda nuestra vida<sup>391</sup>».

El perder mundo implica convertirnos en seres individualistas que, al no tener un espacio común, como el filisteo, se involucran exclusivamente en sus asuntos privados. El aislamiento y la atomización son los efectos de esa desvinculación que sufrimos los seres humanos cuando no somos capaces de actuar.

Las consecuencias para Arendt de que el mundo no exista es que corremos el riesgo de estar fuera del derecho, algo que solo puede asegurarse teniendo un lugar en el mundo. Así mismo, no tener mundo implica no poder participar de los asuntos políticos de la comunidad, no poder discutir sobre las leyes, la constitución o las formas de

---

<sup>389</sup> Primo Levi, *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores, 2002, p.53-54.

<sup>390</sup> OT, p.613.

<sup>391</sup> Arendt, H., “La tradición y la época moderna”, *op. cit.*, p. 62.

gobierno e incluso no tener la capacidad de poder intervenir y frenar organizaciones políticas que atenten contra la humanidad: tal fue el caso de la dominación totalitaria.

No tener mundo es no tener un espacio en el que mostrarnos y en el que percibir a los otros, si atendemos a la fundamentación arendtiana de mundo. Con ello perdemos la objetividad que solo surge del intercambio de opiniones en el diálogo. Sin un espacio común de diálogo perdemos la capacidad de juzgar y podemos correr el riesgo de limitarnos a comportarnos meramente como funcionarios dentro de un sistema sin ser capaces de reflexionar. Tal fue el caso de Eichmann.

Por otro lado, a un nivel material, si las mercancías y la desposesión amenazan la estabilidad del mundo, se hace imposible habitar la Tierra como seres *humanos*, y tampoco podremos asegurar un espacio a salvo del devenir de la naturaleza para toda persona que nazca en el futuro.

En general, cuando el mundo desaparece, cuando «la naturaleza del hombre está descubierta en el Animal laborans; eso es el final del humanismo. Éste ha alcanzado su fin»<sup>392</sup>.

A modo de recapitulación, en este cuarto capítulo hemos analizado las condiciones que llevaron a la desaparición del mundo en la modernidad centrándonos en la crítica del emerger de lo social a partir de dos significados: como sociedad de masas y como espacio económico. Sin embargo, existe aún un tercer sentido que tiene que ver con ese tercer significado de lo social que está en relación con las cuestiones sociales y que no hemos tratado en este capítulo. No lo hemos hecho porque no lo tendremos en cuenta como factor que lleva a la desaparición del mundo, sin embargo, es necesario explicar nuestra crítica y nuestro posicionamiento de forma argumentada, por lo que dedicamos a esta cuestión el capítulo que sigue.

---

<sup>392</sup> DF, p. 541.

## Capítulo V

### Ciertas tensiones internas: Lo social y lo privado, ¿dominios políticos?

*Desearía decir que cuanto he hecho y he escrito es provisional. Considero que todo pensamiento [...] tiene la reserva de ser experimental.*

Hannah Arendt, *Arendt sobre Arendt*

Para finalizar esta primera parte del estudio, queremos señalar ciertas tensiones internas que surgen de las rígidas oposiciones que Arendt establece entre privado-público y social-político. Lejos de ser una cuestión secundaria, estas tensiones afectan directamente a su noción de mundo, ya que son parte central de la fundamentación arendtiana del mismo. En relación a nuestra hipótesis, es importante tener en cuenta estas tensiones a fin de hacernos cargo de ellas y pensar el fenómeno de la desaparición del mundo en relación con el capitalismo sin recurrir a estas oposiciones, que como veremos a continuación, son sumamente problemáticas.

Las tensiones internas que aparecen en la obra de Arendt podrían llegar a comprenderse si tenemos en cuenta, tal como afirman ciertos intérpretes de la misma, que la autora no tendría ninguna intención de producir una obra sistemática. Como advierte Simona Forti, es sabida la «consiguiente aversión por constituir un sistema teórico coherente y unívocamente individualizable. Es conocida, efectivamente, su intención de moverse constantemente en el nivel de los “sencillos ejercicios de pensamiento”<sup>393</sup>». Sin embargo, aunque aceptemos que la obra de Arendt no es una obra sistemática, no podemos negar que su pensamiento, en concreto su noción de mundo como espacio político, se fundamenta *sistemáticamente* en rígidas oposiciones que se van a repetir a lo largo de todas sus obras.

Hasta tal punto la dicotomía está en la base de las definiciones que constituyen el pensamiento de Arendt que una de sus más íntimas amigas, Mary McCarthy, llega a calificarlo como un pensar medieval y así lo expresa en el congreso celebrado en Toronto a propósito de la obra de Arendt en 1972:

En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a un área libre pero, en buena

---

<sup>393</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, op. cit., p.39.

parte, ocupada por definiciones. Muy cerca de las raíces del pensamiento de Hannah Arendt hallamos el *distinguo*: “Distingo esto de aquello. Distingo la labor del trabajo. Distingo fama y reputación” etc., etc. De hecho, es un hábito medieval de pensamiento<sup>394</sup>.

Arendt, lejos de negar esta apreciación de Mary McCarthy, responde afirmativamente, enfatizando que en concreto no es medieval, sino que «es aristotélico<sup>395</sup>».

La crítica de la modernidad y el diagnóstico de la desaparición del mundo, centrales para nuestra hipótesis, se sostienen en esas rígidas dicotomías que al ser contrastadas con la praxis plantean serias complicaciones al planteamiento teórico arendtiano. Estas oposiciones serán el blanco fundamental de la mayor parte de las críticas dirigidas a su obra, críticas con las que estamos plenamente de acuerdo.

En este epígrafe veremos, primero, la dificultad que Arendt presenta en el Congreso de Toronto, celebrado en 1972, para ejemplificar a partir del dominio de la praxis la separación de un problema social de uno político, poniendo de relevancia la imposibilidad *fáctica* de separar ambas cuestiones. Esta dificultad nos lleva a una segunda cuestión que recogemos en el segundo epígrafe y es que si finalmente pudiésemos separar, como Arendt propone, las cuestiones sociales, como por ejemplo el hambre, del espacio político, surge una pregunta central: ¿cuál es el objeto de lo político? Por último, acabaremos con un tercer epígrafe en el que plantearemos que la irrupción de las cuestiones sociales dentro de lo político, lejos de ser una merma, supone una conquista del espacio político, una reactivación del mundo. Las cuestiones sociales son políticas y su separación supondría destruir el tejido del mundo que la propia Arendt articula en su obra a través de su fundamentación de la acción política y de la libertad. Vehicularemos nuestra posición de lo social como conquista política a partir del ejemplo de las mujeres y el movimiento feminista.

---

<sup>394</sup> AA, p. 170.

<sup>395</sup> *Ibidem*.



### 5.1. “Lo social no es político”. En busca de un ejemplo

*Arquímedes, para mover la tierra de su sitio y transportarla a otro lugar no pedía más que un punto fijo e inmóvil.*

René Descartes, *Meditaciones metafísicas*

Ante la distinción arendtiana entre espacio social y espacio político lo primero con lo que nos topamos es con la dificultad que tiene la autora para diferenciar *de forma fáctica* un problema social de un problema político. Si efectivamente comprobamos que no hay ejemplos concretos, tal como Arendt acaba mostrando a raíz de ciertos textos – hacemos alusión concretamente al artículo que se titula “Little Rock”, publicado en 1959, y fundamentalmente al congreso celebrado en Toronto en 1972 a propósito de su obra–, deberíamos concluir que esta delimitación no es posible. Con ello un pilar esencial de la definición arendtiana de política y de mundo desaparecería. Esta dificultad nos va a obligar a pensar la desaparición del mundo que se opera con el capitalismo sin recurrir a la distinción arendtiana entre lo social y lo político en la segunda parte de este trabajo.

Cuestionar esta diferencia tan enraizada en el cuerpo teórico de Arendt supone cuestionar los cimientos de la teoría política que se apoyan en esta distinción. Para muchos autores separar lo político de lo social o lo privado, ya que lo social no sería más que lo privado ocupando el espacio público, sería una cuestión central si no queremos perder lo específico de lo político como por ejemplo podemos ver en el siguiente texto del filósofo francés Claude Lefort:

Si no hay frontera entre la política y lo que no es política, entonces la política misma desaparece, porque siempre ha implicado una relación determinada entre los hombres que se rige por la exigencia de responder a cuestiones que ponen en juego la suerte común. Sólo existe la política allí donde se manifiesta una diferencia entre un espacio en el que los hombres se reconocen mutuamente como ciudadanos situándose juntos ante los horizontes de un mundo común, y la vida social propiamente dicha, donde sólo comprueban su dependencia recíproca por los efectos de la división del trabajo y la necesidad de satisfacer sus menesteres. [...] la verdad es que allí donde se borra la diferencia entre lo público y lo privado desaparecen tanto el ámbito público como el

privado. Lo que surge en cambio, es algo que se podría llamar “lo social” en el sentido de una organización vasta, una red de múltiples relaciones de dependencia cuyo funcionamiento está bajo el mando de un aparato dominante.<sup>396</sup>

Aunque en la teoría esta distinción parece ser clara y certera, cuando tratamos de poner ejemplos prácticos que muestren tal separación nos encontramos con la dificultad de que no nos es posible. Esta incapacidad de ejemplificar esta separación se muestra en la obra de Arendt, ya que en ningún lugar la autora pone un ejemplo concreto que especifique el contenido de lo político y lo diferencie de lo social. Por poner un ejemplo del problema, cuando Arendt fundamenta su noción de mundo afirma que este es un espacio de diálogo que tiene como contenido los intereses públicos o el propio mundo. Sin embargo, decir que el contenido de lo político es el interés público o el mundo, es insuficiente como ejemplo, porque siguen siendo nociones teóricas que eluden aportar un contenido concreto que muestre la especificidad fáctica del diálogo político a fin de diferenciarlo de una cuestión social.

Solo en momentos muy puntuales de su obra, en su mayoría motivados por las preguntas de sus interlocutores, Arendt trata de poner un ejemplo de un problema social que no sea político, pero en lugar de aclarar la problemática la acaba haciendo aún más inentendible y complicada, poniendo así en evidencia la imposibilidad de una separación fáctica entre estos ámbitos y, por ende, de la validez de su propia teoría en este sentido. Tal como afirma Peter Venmans: «Arendt quería trazar una firme división entre cuestiones políticas y sociales, pero tenía grandes problemas para definir “lo social”»<sup>397</sup>.

Donde mejor podemos ver esta cuestión es en el congreso celebrado en Toronto, que acabamos de nombrar, en el que algunos de los asistentes aprovechan el encuentro para solicitar a la autora de forma insistente un ejemplo de un problema político que no sea social, apuntando a la cuestión del contenido específico del diálogo *político*. Su amiga Mary McCarthy es la primera en preguntar:

Pues bien, siempre me he preguntado: “¿Qué se supone que debe hacer alguien en el estrado público, si no se interesa por lo social? Es decir, ¿qué queda?”. [...] lo único que le queda por hacer al hombre político es lo que hicieron los griegos: ¡la guerra! ¡Pero no

---

<sup>396</sup> Lefort, C., “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 136.

<sup>397</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt*, op. cit., p. 279.

puede ser así! Por otra parte, si todas las cuestiones económicas, el bienestar humano, los negocios, cualquier cosa que esté conectada con la esfera de lo social, debe ser excluida de la escena política, entonces me siento desconcertada; se me deja con la guerra y los discursos, pero los discursos no pueden ser sólo palabras, deben ser discursos sobre algo.<sup>398</sup>

Esta pregunta de Mary McCarthy apunta a las cuestiones que vamos a poner de relieve en el siguiente epígrafe: por un lado, la necesidad de que un discurso tenga un contenido, es decir que se explicita el *algo* de lo que se habla en política, y, por otro lado, las implicaciones que tiene para lo político dejar al margen las cuestiones sociales. Arendt responde de una manera muy confusa:

Tiene usted toda la razón y debo admitir que yo misma me formulo esta pregunta [...]. En todas las épocas, la gente que vive conjuntamente tendrá asuntos que pertenezcan al reino de lo público: “es valioso que sean tratados en público”. Lo que estos asuntos *sean* en cada *momento* histórico probablemente es *completamente* distinto. Por ejemplo, las grandes catedrales medievales fueron los espacios públicos en la Edad Media. Los ayuntamientos llegaron más tarde. Y allí quizás tuvieron que hablar acerca de un tema que no deja de tener algún interés: la cuestión de Dios. De este modo, me parece totalmente distinto lo que se convierte en público en cada período. Sería interesante seguirlo punto por punto en un estudio histórico, y creo que se podría hacer. Siempre habrá conflictos. No se necesita la guerra.<sup>399</sup>

Arendt señala que un asunto político es aquel que es tratado en público, y que estos van cambiando según el momento histórico dependiendo de las preocupaciones de la ciudadanía. A partir de esta intervención extraemos dos conclusiones: una, que el contenido de los problemas políticos no puede determinarse porque es variable, y, dos, que el único criterio de diferenciación que tendríamos es que un problema político es aquel que se debate en público, nada más. Ante esta confusa respuesta a Mary McCarthy, otro asistente al congreso, en este caso Richard Bernstein, vuelve a insistir:

Pero usted sabe rematadamente bien que –al menos para nosotros– no es posible establecer de modo coherente esta distinción. A pesar de que podamos elogiar la

---

<sup>398</sup> AA, p. 151.

<sup>399</sup> *Ibidem*, pp. 151-152.

distinción, lo social y lo político están inextricablemente conectados. No basta con contestar a la pregunta de Mary McCarthy diciendo que en épocas distintas debemos examinar exactamente qué es lo que aparece en el ámbito de lo público. La cuestión es si ahora se puede disociar o separar consistentemente lo social de lo político.<sup>400</sup>

Lo que Bernstein pone de relevancia es que Arendt no ha respondido a si en la actualidad estos problemas pueden separarse fácticamente o no. Es decir, sigue sin dar un ejemplo. A Bernstein no le es suficiente responder a la pregunta de Mary McCarthy afirmando que los asuntos políticos van cambiando y que sería necesario un estudio histórico de los mismos para determinar tal contenido. Ante la nueva pregunta de Bernstein Arendt trata de dar respuesta a esta cuestión, una vez más, sin lograrlo:

Hay cosas cuya justa medida podemos adivinar. Tales cosas pueden ser realmente administradas y, por tanto, no son objeto de debate público. El debate público sólo puede tener que ver con lo que —si lo queremos destacar negativamente— no podemos resolver con certeza. Por otra parte, si lo pudiéramos resolver con certeza, ¿para qué necesitaríamos reunirnos?<sup>401</sup>

Arendt reitera lo que había dicho: que los asuntos políticos son aquellos que se debaten públicamente, pero añade algo más, y es que lo social es una cuestión que podemos resolver con certeza y, por tanto, no es necesario reunirnos. En esta respuesta Arendt vuelve a atender a la forma de lo político, pero no al contenido. Lo que sí que podemos clarificar a partir de esta intervención es que el único criterio que distingue el contenido político del social es el debate: lo político es lo que se debate en público sin importar su contenido. Por el contrario, lo social sería aquello que no es susceptible de ser cuestionado y que, por tanto, *puede resolverse con certeza*. Los problemas sociales serían simplemente administrados de forma automática por una institución, un gobierno o un grupo de expertos, por lo que la reunión ciudadana no sería necesaria.

Con esta delimitación, la autora no solo no ha dado un ejemplo de un contenido específicamente político, sino que, además, ha generado nuevas y mayores incertidumbres. Si atendemos a la forma y no al contenido de lo político, si nos reunimos públicamente un número de personas con opiniones diferentes y debatimos

---

<sup>400</sup> AA, p. 152.

<sup>401</sup> *Ibidem*.

acerca de si un equipo de fútbol es mejor que otro, deberíamos afirmar, siguiendo la distinción de Arendt, que es un problema político, y de igual manera, siguiendo este criterio, si se construyesen viviendas sociales para personas sin recursos sin previo debate, estaríamos ante un problema exclusivamente social que nada tendría que ver con lo político.

Estos ejemplos pueden hacernos ver la importancia que tiene dar un ejemplo concreto de un contenido específicamente político en este momento de la argumentación, ya que solo así se podría dejar de cuestionar la validez que tiene esta oposición. Llegados a este punto Albrecht Wellmer le pide un poco más de concreción:

Desearía pedirle que nos dé un ejemplo de problema social de nuestra época que al mismo tiempo no sea un problema político. Tomemos cualquiera de ellos, por ejemplo la educación, la salud, los problemas urbanísticos, incluso el sencillo problema de los niveles de vida. Me parece que en nuestra sociedad, aun los problemas sociales son inevitablemente políticos. Pero si esto es verdad, naturalmente, también será verdad que en nuestra sociedad es imposible trazar la distinción entre lo social y lo político.<sup>402</sup>

Wellmer ha apuntado al corazón del problema: sin un ejemplo la distinción no es posible su sustento. Arendt hace un esfuerzo por ejemplificar su distinción y esta vez responde lo siguiente:

Tomemos el problema de la vivienda. El problema social es ciertamente el de una vivienda adecuada. Pero si la cuestión de si esta vivienda adecuada significa integración o no es *sin duda* político. *Todas estas cuestiones tienen una doble cara.* Y una de ellas no debería ser objeto de debate. No debería haber debate alguno alrededor de la cuestión de que todo el mundo deba tener un alojamiento adecuado [...]. Creo que este ejemplo es útil puesto que revela de un modo muy concreto la doble faz de la que les he hablado. Esta gente ama su vecindario y no quiere trasladarse, incluso si se les ofrece un baño más; ésta es la cuestión política. Esto es ciertamente o enteramente debatible, un asunto público y como tal debería ser decidido y no desde arriba. Pero si se tratara de cuántos metros cuadrados necesita cualquier ser humano para poder respirar y vivir una vida decente, esto es algo que podemos perfectamente resolver.<sup>403</sup>

---

<sup>402</sup> AA, p. 153.

<sup>403</sup> AA, pp. 153-154. Las cursivas son nuestras.

En esta misma línea argumentativa encontramos un único ejemplo en su obra en relación a esta cuestión, su artículo titulado *Little Rock*. Este artículo, escrito en 1957, pero publicado por la revista *Dissent* en 1959, nace a raíz de los disturbios raciales que tuvieron lugar en Little Rock tras la aprobación de las escuelas integradas en el sur de los Estados Unidos. En este texto, la autora reflexiona sobre la discriminación como problema político o como cuestión social. La conclusión de Arendt es que la igualdad solo puede imponerse en el dominio de lo político mediante la modificación de las leyes segregacionistas, mientras que no puede intervenir en el dominio de las costumbres, los hábitos o las creencias que encarnan lo social. En este sentido, Arendt afirma algo que ya había puesto de relevancia en *La condición humana* y es que «la discriminación es un derecho social tan incondicional como la igualdad es un derecho político»<sup>404</sup>. La discriminación es legítima en lo social, pero no lo es en el ámbito político<sup>405</sup>. Veamos la lectura que hace Arendt de la discriminación desde esas *dos caras de un mismo problema*:

Para ilustrar esta diferencia entre el espacio político y el social quisiera citar dos ejemplos de discriminación de los cuales uno está, a mi parecer, completamente justificado y fuera del ámbito de competencia del gobierno, mientras que el otro es nocivo para el ámbito político y un escándalo injustificable. Todo el mundo sabe que en este país son frecuentes los lugares donde sólo tienen acceso a pasar sus vacaciones grupos de un determinado origen. Hay mucha gente que se escandaliza de esta práctica y, sin embargo, no es más que una derivación del derecho de libre asociación. Si yo, como judía, quiero pasar mis vacaciones sólo en compañía de judíos no se me ocurre cómo podría nadie impedírmelo justificadamente. E, igualmente, no veo ningún motivo para que no hubiera otros lugares donde pasara sus vacaciones una clientela que no quiera ver ni a un judío. No puede haber un “derecho a ir a cualquier hotel, a cualquier centro de reposo y a cualquier espectáculo público”, pues muchos de ellos se hallan en un espacio puramente social, donde el derecho a la libre disposición y, por tanto, a la discriminación es más válido que el principio de igualdad. (Cosa que no es aplicable a teatros y museos, a donde es evidente que la gente no va con la intención de reunirse). [...] Sin embargo, es algo completamente distinto el “derecho a sentarse en el autobús donde a uno le plazca”, o en el ferrocarril o en la estación o el derecho a ir a los hoteles

---

<sup>404</sup> Arendt. H., “Little Rock. Cuestiones heréticas sobre la cuestión de los negros y la «equality»”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p. 101.

<sup>405</sup> Este será, como veremos en el último epígrafe, uno de los planteamientos más criticados por la teoría feminista a la caracterización que Arendt hace del espacio privado.

y restaurantes del barrio – en definitiva, cuando se trata de empresas de servicios, que tanto si son de titularidad privada como pública, prestan en realidad servicios públicos que todos necesitamos para atender a nuestros asuntos y manejarnos en el día a día. Si bien tampoco pertenecen al ámbito político, si está claro que dichos servicios forman parte de la esfera de lo público, donde todos somos iguales.<sup>406</sup>

Reflexionando sobre lo que Arendt ha afirmado en el congreso de Toronto acerca de la vivienda y en este texto sobre la discriminación nos surgen fuertes dudas ante su argumentación por varias razones:

La primera es que en estas citas vemos cómo en realidad no es que existan dos tipos de problemas distintos, sino que un mismo problema tiene dos caras. Si esto es así, en rigor no habría problemas de contenido político y otros problemas de carácter social, sino que todo problema es social y político *a la vez*, distinguiéndose únicamente por el criterio de si es susceptible o no de debate público.

De aquí se deriva una segunda dificultad en relación a cómo y quién decide si un problema es susceptible de debate o no lo es. Consideramos que Arendt quiere establecer desde la arbitrariedad, ya que la fuente desde la que fundamenta sus ejemplos es su propio criterio, la decisión sobre si un problema es susceptible de debate o no. Esta dificultad que estamos señalando podemos verla cuando en el texto sobre Little Rock que acabamos de leer Arendt afirma que no puede haber un derecho que regule la discriminación si se trata de acudir a un espectáculo público, pero sí que lo debe haber cuando la cuestión es ir a un museo o a un teatro. Ante semejante afirmación, cabe preguntarse si no es una obra de teatro un espectáculo público. Para nosotros son sinónimos, pero para Arendt el teatro es una cuestión política y el espectáculo público social. A nuestro modo de ver, no consideramos este ejemplo válido para mostrar la diferencia que venimos persiguiendo dada su ambigüedad.

Un ejemplo más que también nos resulta inconsistente aparece cuando, de nuevo en el texto de Little Rock, afirma que el que existan lugares donde pasar las vacaciones exclusivos para cierta clientela, donde no se admita por ejemplo a judíos o a africanos o a lesbianas, no sería susceptible de debate ni sería una cuestión política porque en el ámbito de lo social la discriminación es un derecho.

Siguiendo este planteamiento, los lugares vacacionales, al ser propiedades

---

<sup>406</sup> Arendt, H., “Little Rock, consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la «equality»”, *op. cit.*, pp.101-102.

privadas, podrían tranquilamente ser guetos de antisemitas o todo tipo de racistas u homófobos, puesto que nadie puede obligarles a pasar sus vacaciones con aquellos a quien odian apelando al derecho de libre asociación. Lo inquietante del argumento es que Arendt añade que esto no debería ocurrir con los hoteles o los restaurantes del barrio. Ante esta nueva apreciación nos preguntamos dónde se sitúan los hoteles vacacionales que tienen el derecho a no aceptar por ejemplo a judíos, ¿son acaso hoteles-guetos muy lejanos rodeados de vallas en playas desiertas, o son casas privadas alejadas de la civilización donde pasar las vacaciones? Consideramos que, por lo general, los lugares vacacionales también están situados en algún barrio, lo que nos lleva a toparnos con una contradicción en lo que Arendt afirma: deben dejarles pasar al ser personas que viven en ese barrio, algo que es un derecho para Arendt indiscutible, pero, a la vez, deben denegarles la entrada porque es un hotel vacacional para antisemitas, ya que, aunque esté en su barrio prima el derecho a la libre asociación, un derecho también indiscutible. La inconsistencia en el argumento de Arendt queda patente en esta contradicción y aún más cuando caemos en la cuenta de que para la autora son problemas incuestionables dada su *evidencia*.

Nos topamos con la misma inconsistencia con el ejemplo que Arendt pone de la vivienda en la conferencia de Toronto. Para Arendt, es incuestionable que todo ser humano necesita una vivienda adecuada para vivir y que son evidentes los metros cuadrados que harían digna una vivienda. Esto que es incuestionable es la cara social del problema de la vivienda. Sin embargo, nosotros no consideramos que este problema sea algo evidente, y una muestra de ello es la necesidad de que hay de legislar y establecer un mínimo de metros habitables para una vivienda, justamente porque muchas de ellas tienen una medida inferior con respecto de la medida establecida *políticamente* y reflejada en un código legal. Así mismo, si tenemos en cuenta los desahucios actuales o las leyes de cercamiento inglesas de los siglos XVIII y XIX, también podemos observar cómo el derecho a la vivienda no constituye una evidencia ni puede considerarse una afirmación nacida del derecho natural, sino que por el contrario el derecho a una vivienda digna para todo ser humano es un derecho construido artificialmente a partir de una declaración de intenciones que se plasma en una carta que titulamos de *derechos humanos*. A nuestro modo de ver, y en contra de la afirmación de Arendt, consideramos que el derecho a la vivienda es motivo aún de discusión pública, lo que lo convertiría, siguiendo el criterio de Arendt, en un problema no solo social sino también político.



Por lo expuesto, no consideramos que los pocos ejemplos que encontramos en la obra de Arendt para ilustrar la distinción entre problemas sociales y problemas políticos sean consistentes a la luz de las contradicciones en las que descansan. Además, en tanto que para Arendt son evidentes ciertos asuntos que no lo son para nosotros, el debate estaría abierto. Si nos regimos por que lo político es aquello susceptible de ser tratado en público, tendremos que afirmar que todos estos problemas que Arendt había tildado de sociales se han vuelto políticos.

Si observamos las citas anteriores, el criterio que subyace a si algo es susceptible o no de debate, es decir, si estamos ante un problema político o ante un problema social, es el criterio de la evidencia, que no es otra cosa que la apelación por parte de Arendt al sentido común acorde al cual todo el mundo concebiría ciertas cosas de la misma manera. Sin embargo, no nos parece que el sentido común sirva aquí como un criterio diferenciador, puesto que como hemos visto lo que Arendt da por supuesto y le es indudable ni mucho menos lo es para nosotros, por lo que ese criterio de la evidencia consideramos que aquí no tiene validez.

Así mismo, aun si omitiésemos nuestras objeciones y diésemos por válidos los ejemplos de Arendt, igualmente surge una dificultad que nos llevaría a una nueva contradicción interna. Tal como ha sabido señalar Peter Venmans:

Otra consecuencia, en extremo paradójica, de su despolitización de la cuestión social es que, en la práctica, esta cuestión es sustraída, precisamente de la vigilancia de los ciudadanos y dejada en manos de expertos “en resolución de problemas” y de tecnócratas. Si la política no puede ocuparse de lo social, entonces lo harán los especialistas, mientras que para Arendt eso sí que sería una verdadera quimera. [...] Con su división tajante entre esfera política y asuntos socioeconómicos, Arendt no solo amenazaba con reducir la política a una absurda autorrepresentación, sino también a alentar la supremacía del carácter tecnocrático de la administración económica. Para una pensadora tan política como Hannah Arendt, es curioso que es este punto no formulara de manera más clara y menos ambigua la primacía de la política, y que no le confiara a la cuestión pública muchos más asuntos humanos. Colocando la cuestión social tan rudamente fuera del orden político, Arendt pasó por alto el hecho de que la misma distinción entre lo público y lo privado, entre política y economía es controvertida, y por lo tanto, de naturaleza política.<sup>407</sup>

---

<sup>407</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt, op. cit.*, p.278.

No vamos a añadir nada a la objeción que hace Peter Venmans, dada su brillante argumentación y exposición del problema, con el que estamos plenamente de acuerdo.

El que Arendt no sea capaz de dar un ejemplo concreto de un problema específicamente político, el hecho de que sea el debate sin un contenido determinado el criterio diferenciador entre ambos dominios, que el sentido común sea el fundamento de los asuntos que deben ser intereses comunes, así como que los asuntos considerados sociales sean abandonados en manos de la administración de la burocracia, dan lugar a serias dificultades:

La primera es que no parece existir una separación fáctica de estos problemas a la luz de que la autora es incapaz de ofrecer un ejemplo concreto de un contenido político que no sea social sin caer en una contradicción. De hecho, como hemos visto, Arendt acaba argumentando que no son más que dos caras *de un mismo problema*. A la luz de esta dificultad, no armaremos nuestra argumentación de la desaparición del mundo a la que lleva el orden del capital en la distinción entre lo social y lo político, a pesar de ser un pilar teórico clave en la fundamentación arendtiana de mundo.

La segunda dificultad atiende a que si el criterio diferenciador entre lo político y lo social es el debate sin contenido, el debate podría girar en torno a intereses privados haciéndolos pasar por públicos. Si esto es así, atendiendo a las categorías arendtianas desde las que la autora fundamenta el espacio político, no estaríamos ante un espacio político sino ante el espacio social. El problema pasa ahora por confiar en que la intención del hablante remite a un interés común, algo que objetivamente no puede comprobarse. El debate queda por tanto regido por la confianza si no hay un contenido que delimite el objeto de lo político.

Arendt no se hace cargo en su obra de la capacidad retórica persuasiva y manipuladora que posee el lenguaje. Nuestra opinión envuelta en el debate o el diálogo es una herramienta capaz de convencer a otros seres humanos de cualquier cosa, desde las convicciones más viles hasta transigir con nuestros intereses privados haciéndoles creer que son un bien para la comunidad. Como magistralmente muestra Richard Sennett en *Carne y Piedra*: «el poderoso orador a menudo llevaba al desconcierto a los conmovidos oyentes, caldeándolos con sus palabras hasta confundirlos»<sup>408</sup>. La capacidad retórica del lenguaje es algo que ya Homero muestra en el canto que las sirenas hacen a Ulises. Así mismo, esta desconfianza en la palabra política se muestra

---

<sup>408</sup> Sennett, R., *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, op. cit., p. 69.

plenamente en la actitud de Platón al alejarse de la asamblea ciudadana debido a la condena y muerte de Sócrates. Esta injusticia es lo que lleva a Platón a desconfiar del debate basado en la opinión, que se traduce en el retiro del filósofo de ese diálogo plural y subjetivo y que Arendt no cesa de criticar en su obra.

Por mor de la confianza que Arendt tiene en el debate y la opinión, omite que el retiro platónico hacia la filosofía está motivado por un objetivo que también es político y estaría en relación con la búsqueda de *la geometría en los asuntos humanos*, es decir, con la búsqueda de unos valores universales que sean capaces de fundamentar una justicia objetiva, eterna y universal para así evitar seguir el modelo de la condena a muerte de un inocente; de nuevo hablamos de Sócrates. Este retiro del filósofo y ese imperativo de la verdad geométrica es en cierto modo aquello que se alza en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La omisión por parte de Arendt de la capacidad retórica del lenguaje y sus implicaciones políticas es algo sobre lo que autores, como Martin Jay, no han pasado por alto. Haciéndose eco de la crítica que Jay Schwartz hace de Arendt, afirma lo siguiente:

Así, tal como ha señalado Schwartz, Arendt nunca reflexionó sobre el origen del apartamiento socrático de la vida de la polis en nombre de la razón. “¿Es posible – se pregunta Schwartz – que viviendo tan cerca como vivían del “espacio público” de la asamblea ateniense, fueran conscientes de que la esfera pública no ofrece escapatoria al interés particular, a las intrigas y a las manipulaciones aparentes de algunos de los que apodaban los sofistas?”<sup>409</sup>

Lo que Martin Jay nos deja ver es que incluso en la democracia griega que Arendt elogia el diálogo público contenía intereses privados, económicos e individuales que se desplegaban mediante la capacidad retórica del lenguaje. Sin embargo, Arendt, señala Jay, no profundiza en este problema, no atiende a por qué Platón se retira de la esfera pública. Este apunte de Martin Jay constituye otra forma de argumentar y de mostrar la imposibilidad fáctica de separar los problemas sociales que impregnan el debate político, algo que sucede ya desde el propio nacimiento de la democracia en Atenas.

---

<sup>409</sup> Martin Jay, “El existencialismo político de Hannah Arendt”, Birulés, F. (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 168.

Por último, y en la línea de lo que acabamos de apuntar, si lo político solo es una cuestión de diálogo sin importar el contenido, entonces se torna inevitable criticar a Arendt por una evidente idealización del espacio político, ya que al glorifica la *forma debate*, pero no atiende al contenido del mismo, evitando así dar un contenido a lo político. Esta afirmación se hace patente si atendemos a que Arendt en *La condición humana* señala que «encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno es acción, *dejando aparte la información o comunicación que lleven*»<sup>410</sup>.

En esta afirmación de Arendt se hace explícita la problemática que hemos tratado de clarificar en este punto: que del contenido de lo político no hay un ejemplo concreto en su obra porque la *forma* diálogo se impone al *contenido* político. Ante la ausencia de un ejemplo, consideramos que la postura más coherente sería la de concluir que no existe una separación *fáctica* entre lo político y lo social. Esta es nuestra posición y sobre ella plantearemos nuestros análisis sobre capitalismo y desaparición del mundo en el próximo capítulo. Así mismo, el que la forma se imponga al contenido y que se trate de separar lo social de lo político tiene como resultado que el objeto de lo político se transforma en un espacio vacío. De esta última dificultad nos hacemos cargo en el epígrafe que sigue.

## 5.2. Silencio social. Política sin objeto

*Iban muriéndose lentamente, eso estaba muy claro. No eran enemigos, no eran delincuentes, no eran nada terrenal ahora. Tan solo enfermos y hambrientos, sombras negras yaciendo confusamente en la verdosa oscuridad.*

Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*

En este epígrafe analizaremos una segunda tensión que existe en la obra de Arendt, que apunta a las implicaciones negativas que tendría para lo político dejar fuera de su dominio las cuestiones sociales. La consecuencia con respecto a lo que acabamos de plantear es que lo político podría convertirse en un espacio vacío, en un *dominio sin*

---

<sup>410</sup> CH, p.53. Las cursivas son nuestras.

*objeto*. Cabe destacar que la cuestión que planteamos es para nosotros una mera hipótesis, un ejercicio especulativo, a la luz de las conclusiones alcanzadas en el epígrafe anterior: que de forma  *fáctica*  un problema social y un problema político no pueden desvincularse. Es necesario aclarar que al referirnos a problemas sociales estamos englobando problemas privados, porque recordemos que para Arendt lo social es un espacio híbrido entre lo público y lo privado, o, lo que es lo mismo, es la exposición pública de problemas privados. Esto hace que no solo estemos cuestionando la oposición entre lo político y lo social sino también entre lo político y lo privado, otra de las oposiciones arendtianas claves dentro de su noción de mundo.

Vimos anteriormente que, en el congreso de Toronto, Arendt había articulado la diferencia entre un problema político y uno social sobre la base del criterio del diálogo público. Sin embargo, este no es el único criterio que se despliega en su obra. Por el contrario, la tajante separación que Arendt articula entre lo político y lo privado se estructura fundamentalmente sobre la caracterización que la autora hace de estos espacios a partir de la oposición libertad y necesidad, respectivamente<sup>411</sup>.

Antes de avanzar en el argumento que estamos desarrollando, que sin las cuestiones sociales lo político se vacía, es necesario aclarar que el tratamiento que Arendt hace de lo social en su obra apunta a dos líneas interrelacionadas, pero que expresan dos sentidos de lo social diferentes. Por un lado, lo social como un espacio híbrido en el que se despliegan relaciones fundamentalmente destinadas a la reproducción material y a la actividad económica abanderado por la actividad de la labor, espacio que analizamos en el capítulo anterior. Este sentido es desarrollado fundamentalmente en *La condición humana*. Por otro lado, encontramos un sentido diferente de lo social en *Sobre la revolución*, donde este término no hace referencia a un espacio ni a la actividad de la labor, sino que apunta a lo que Arendt designa como cuestiones sociales ligadas a la acción política. La cuestión en este segundo sentido pasa por comprender qué ocurre cuando separamos problemas sociales, problemas que no tienen por qué ser necesariamente económicos, del diálogo público y de la acción política. El ejemplo que Arendt pone de la cuestión social es el hambre bajo el contexto

---

<sup>411</sup> Nos encontramos ante un planteamiento paradójico suscitado esta vez por una superposición de los criterios que diferencian lo social de lo político: el criterio del diálogo público y la oposición libertad y necesidad. La paradoja emergería si se pusiese en debate una cuestión que tenga que ver con la necesidad. Si esto fuese así, el criterio que subyace a la oposición necesidad-libertad quedaría completamente anulado. El problema viene porque Arendt no resuelve una cuestión crucial: si el acento está puesto en el debate, algo que sostiene en *La condición humana*, o en la separación de la necesidad, sostenido en *Sobre la revolución*.

histórico-político de la Revolución francesa.

Lo que nosotros estamos cuestionando es ese tercer significado de lo social que hace referencia a la aparición pública de cuestiones privadas. Sin embargo, aunque son aspectos diferentes, ambas caras de lo social están imbricadas, porque restituir el mundo pasa por encerrar las cuestiones sociales dentro del ámbito de lo privado.

En relación a nuestra hipótesis, estamos de acuerdo con que el triunfo del *animal laborans* y la aparición de relaciones de producción capitalistas dan lugar a la desaparición del mundo, fundamentalmente porque dedicados a producir y consumir nos olvidamos de cuidar el espacio común que es el mundo. Con el emerger de lo social descuidamos los vínculos con los otros, lo que se traduce en que no nos asociamos ni participamos activamente en los asuntos de nuestra comunidad. Por el contrario, nos centramos en nuestra individualidad, en nuestros intereses personales y en nuestra vida privada. Este giro en las prácticas humanas en favor de lo económico constituye para Arendt el eclipse de la acción en pos de la actividad de la labor.

Aunque diferenciamos como dos actividades humanas la labor y la acción, de manera acorde con el planteamiento arendtiano, en relación a los problemas que se derivan de las relaciones y de las prácticas económicas consideramos que no se pueden, ni se deben, desvincular del dominio de lo político. El paro, la explotación laboral, el salario mínimo, la seguridad social, las pensiones o las subvenciones a la agricultura son problemas económicos, en relación con lo privado y con la vida, pero a su vez son también políticos. ¿Cómo separar ante el problema del paro el lado económico del político? Desde nuestra lectura del problema no pueden separarse. De acuerdo con la afirmación de Cristina Sánchez Muñoz, pensamos que «en las sociedades contemporáneas, sin duda, la unión entre lo social y lo político es más compleja de lo que Arendt supone. Y precisamente, su teoría es incapaz de reconocer no sólo las conexiones de hecho entre ambas esferas, sino la necesidad de establecerlas»<sup>412</sup>

Nuestra posición ante el problema es que estamos de acuerdo con el diagnóstico de Arendt en el sentido de que con la modernidad emergen nuevas relaciones humanas que dejan de lado la importancia de la participación política, así como la necesidad de restablecer los vínculos entre la ciudadanía para centrarse en nuevas relaciones basadas en la reproducción material, en el intercambio económico, en el consumo y en el individualismo. Sin embargo, aunque estamos de acuerdo con este diagnóstico de la

---

<sup>412</sup> Sánchez Muñoz, C., Hannah Arendt. *El espacio de la política*, op. cit., p. 289.

autora, estamos en total desacuerdo con la salida que Arendt plantea para este problema. Para Arendt la recuperación del mundo, es decir, la recuperación del dominio de la libertad y de lo político, pasa por restablecer los límites entre lo social y lo privado con respecto de lo político. Mientras que para la autora la cuestión es volver a encerrar bajo los muros de la casa las necesidades y sus luchas, es decir, la cuestión social, para nosotros estas no pueden volver a encerrarse en lo privado porque la emergencia de lo social y su irrupción en lo público ha significado grandes conquistas para muchos colectivos oprimidos, como por ejemplo las mujeres<sup>413</sup>.

Los problemas sociales constituyen desde nuestra lectura del problema, y a la luz de lo que venimos exponiendo, un contenido fundamental dentro de la agenda política. Si las necesidades sociales se pudiesen separar de lo político, este último se transformaría en un espacio vacío que ocuparían *unas pocas personas* a fin de tratar *unos pocos asuntos*: se nos ocurre pensar en la guerra, como señalaba Mary McCarthy en el congreso de Toronto, y quizá en cuestiones acerca de la estructura organizativa de una comunidad política.

En todo caso, si volvemos a encerrar lo social en el dominio de lo privado, como propone Arendt, cuestiones que en la actualidad están en el centro de la vida de la ciudadanía desaparecerían de la agenda política. Cuestiones como el hambre, la economía, las mejoras salariales de los trabajadores, el acceso a una vivienda digna, la desigualdad social, la educación, la migración, las guarderías, la sanidad, el esclavismo, la dominación patriarcal, la violencia de género, el matrimonio homosexual, las cuotas de la seguridad social, la operación de cambio de sexo de las personas transexuales, el aborto o la vacuna contra el coronavirus dejarían de ser objeto de lo político. Siguiendo el acertado argumento de Cristina Sánchez Muñoz «al excluir las necesidades sociales de la esfera política también está eliminando cualquier consideración sobre la existencia de una justicia social»<sup>414</sup>. Tal como plantea Sánchez Muñoz, esta separación sería inaplicable en las sociedades contemporáneas y si hipotéticamente fuese aplicada, tal separación tendría perversas consecuencias. No hacernos cargo de la importancia que tiene que los problemas sociales irruman en el dominio de lo político supone mirar para otro lado ante dominaciones históricas, como puede ser el caso del esclavismo. Así mismo, negar la acción política a las cuestiones sociales es negar que nuevas temáticas

---

<sup>413</sup> Trataremos en el próximo epígrafe la caracterización arendtiana de lo privado y su separación del dominio de lo político en relación a las mujeres de forma exclusiva.

<sup>414</sup> Sánchez Muñoz, C., Hannah Arendt. *El espacio de la política*, op. cit., p. 288.

y nuevos agentes políticos tomen la palabra dentro del espacio público.

Una dificultad más, que señalábamos en el epígrafe anterior con el texto de Peter Venmans, es que si estas problemáticas no son objeto de lo político, caerían en la gestión y administración del gobierno de nadie, como señala la propia Arendt, en el gobierno de la burocracia. Esto es justamente lo que ocurre en la modernidad con el emerger de lo social que Arendt critica. Si esto sucediese, la ciudadanía sería apartada de problemas fundamentales de los que no se podría discutir públicamente. El peligro que Arendt ve en la burocracia aumentaría, si reducimos aún más los contenidos políticos y los dejamos en manos de administraciones, instituciones o grupos de expertos.

Haber negado la importancia fundamental que tiene que los problemas sociales sean un contenido esencial dentro de lo político le ha costado a Arendt las mayores críticas hacia su teoría política. Estas críticas apuntan en varias direcciones. Las más fundamentales se centran, por un lado, en señalar las graves consecuencias que tendría separar lo social de lo político, como acabamos de mostrar, y, por otro lado, en denunciar la inconsistencia en la fundamentación del argumento de Arendt en vista de los hechos históricos y de la praxis humana.

A la luz de la praxis humana, eliminar fácticamente la necesidad del dominio de la libertad, tal como Arendt le exige a la acción política, solo es posible bajo la base del esclavismo y de la perpetuación de dominaciones históricas. Así lo muestran los modelos políticos que fundamentan la acción que la autora pone en juego en su obra, la polis ateniense y la Revolución americana. Ambas organizaciones estaban asentadas sobre estrictas jerarquías y relaciones de dominación de unos grupos humanos sobre otros. Consideramos que es esencial poner este hecho de relieve para apuntar que la liberación completa de la necesidad implica, o bien un adelanto sustancial de la robótica y el automatismo para así poder pasar la vida ociosos, o bien, someter a seres humanos para que atiendan por nosotros las necesidades que nos marca la biología. Arendt no incide en su obra en esta imposibilidad fáctica de separar necesidad y libertad sin caer en la dominación. Por el contrario, lo que encontramos son textos como los que siguen:

Sólo en esta fecha encontramos una sociedad casi enteramente ociosa, en la que el tiempo y la energía requeridos por el ganarse la vida se hallaban pillados, por así decir, por las actividades mucho más importantes del *agorein*, del pasear y platicar en el mercado, de ir al gimnasio, del asistir a reuniones políticas o al teatro, o de juzgar los



conflictos entre ciudadanos<sup>415</sup>.

Arendt se refiere en este texto a la organización de la polis ateniense, donde unos son libres y tienen una vida ociosa a condición de que una amplia mayoría de personas sean esclavos. Volvemos a encontrar este argumento, esta vez refiriéndose a la Revolución americana, en *Sobre la revolución*:

Debido a que no les rodeaba ningún padecimiento que incitase sus pasiones, ninguna necesidad irresistible y perentoria que les impulsase a someterse a la ley de la necesidad, ninguna piedad que los descarriase de la razón, los hombres de la Revolución americana fueron siempre hombres de acción, desde el principio hasta el fin desde la Declaración de Independencia hasta la promulgación de la Constitución<sup>416</sup>.

Consideramos, como decía Sánchez Muñoz, que tiene consecuencias perversas el no incluir lo social en lo político y lo vemos en cómo los Padres de la Constitución americana, que Arendt pone como modelo de ciudadanía, no estaban incluyendo a miles de esclavos africanos con los que comerciaban, a los que raptaban y sometían a regímenes forzosos de trabajo bajo ese nuevo orden constitucional que Arendt menciona en el texto. Esclavos que además de permitir la liberación de los revolucionarios americanos de las tareas ligadas a la vida hicieron posible que la República americana prosperase<sup>417</sup>. Arendt no solo no critica el haber dejado fuera lo social, en este caso el esclavismo, sino que glorifica este modelo de acción política no híbrida:

Se podría afirmar *sin lugar a dudas* que el descubrimiento de América y la colonización de un nuevo continente constituyeron el origen de esas revoluciones lo que significaría que la «*igualdad envidiable*» *que se había dado natural* y, por así decirlo, orgánicamente en el Nuevo Mundo sólo podría lograrse mediante la violencia y el derramamiento de sangre revolucionaria en el Viejo Mundo<sup>418</sup>.

Arendt elogia la Revolución americana, caracterizándola “sin lugar a dudas” de haber nacido de una “igualdad envidiable dada de forma natural” sobre la que los

---

<sup>415</sup> MX, p. 37.

<sup>416</sup> SR, p. 127.

<sup>417</sup> Véase Anne Norton, “Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt” en Honig. B.,(ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, pp.247-261.

<sup>418</sup> SR, p. 31. Las cursivas son nuestras.

revolucionarios construyeron *políticamente* América. Como terriblemente muestra la cita que acabamos de ver, Arendt no solo no atiende a la desigualdad radical sobre la que se asienta la constitución de América, sino que además trata de poner como ejemplo de igualdad y libertad política esta revolución para posibles acciones políticas futuras. Lo que alaba Arendt de la Revolución americana frente a la Revolución francesa es que esta no introdujo la cuestión social, es decir, que nunca que se hicieron cargo de la desigualdad y del sufrimiento que miles de seres humanos estaban viviendo a causa de la colonización de América.

Es Martin Jay el receptor de la obra de Arendt que más duramente ha criticado a la autora por su interpretación de la Revolución americana y su alabanza de la omisión que los revolucionarios hicieron de la cuestión social como clave de su éxito político: «La insensibilidad de Hannah Arendt en esta cuestión se percibe en toda su perversidad en su observación de que el hecho de que la Revolución americana no afrontara la cuestión de la esclavitud fue una de las claves de su “éxito”»<sup>419</sup>.

Arendt continúa su elogio de la Revolución americana al contraponerla con la Revolución francesa y el terrible error, que a ojos de Arendt, cometerían estos últimos: incluir la cuestión social en sus protestas. Según la interpretación de la autora, a diferencia de los hombres de acción que constituyeron la República americana, los revolucionarios franceses, al liderar lo político con la cuestión social del hambre fueron arrastrados por esta y acabaron utilizando la violencia como herramienta política. Esto provocaría, siguiendo este argumento de Arendt, el fracaso de la revolución.

La interpretación histórica que hace Arendt de las revoluciones será otro gran caballo de batalla dentro de los críticos de su obra, que apuntarán a una selectiva e incorrecta interpretación del proceso revolucionario con el que Arendt trata de fundamentar la necesidad de separar lo social de la acción política. Uno de los intérpretes más crítico con Arendt en este sentido es el historiador Eric Hobsbawm. En su artículo publicado en la revista *Wiley* en 1965 Hobsbawm elabora una reseña del libro de Arendt *Sobre la revolución* titulada: “On Revolution by Hanna Arendt”<sup>420</sup>. En este texto, Hobsbawm critica muy duramente a Arendt por la interpretación histórica que la autora hace de ciertos acontecimientos, en concreto de las revoluciones y de los

---

<sup>419</sup> Martin Jay, “El existencialismo político de Hannah Arendt”, *op. cit.*, p. 165.

<sup>420</sup> La referencia del artículo en inglés es: Hobsbawm. E. J., “On Revolution by Hanna Arendt” *Wiley for Wesleyan University*, Vol. 4, nº 2, 1965, pp. 252-258. Este artículo se encuentra traducido al español como “Hannah Arendt acerca de la revolución” y se encuentra en *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2010.

sistemas de consejos que la autora propone como modelo de acción política. La crítica de Hobsbawm comienza afirmando lo siguiente:

La primera dificultad que halla en la señorita Arendt el historiador o el sociólogo dedicado al estudio de las revoluciones es cierto matiz metafísico y normativo de su pensamiento que se compagina bien con un idealismo filosófico anticuado y a veces plenamente explícito. La autora no se toma las revoluciones tal como vienen, sino que se construye para sí un tipo ideal de las mismas y define el objeto de su estudio en función de aquel, excluyendo lo que no cuadra<sup>421</sup>.

La crítica de Hobsbawm se articula fundamentalmente en que Arendt pone ejemplos selectivos para mostrar lo que a ella le interesa, dejando fuera otros fenómenos que funcionarían como contraejemplos de lo que la autora sostiene a un nivel teórico. En el texto de Hobsbawm, además de un análisis sobre la interpretación arendtiana de las revoluciones, uno de los ejemplos en los que el autor hace más hincapié para mostrar esta falta de contraste entre lo que Arendt plantea y la realidad son los sistemas de consejos. Hobsbawm se centra en el ejemplo de los soviets.

Según apunta Hobsbawm, a pesar de la admiración que Arendt muestra por los consejos, no existe «interés por las formas efectivas que tales órganos populares adoptan»<sup>422</sup>. Este desinterés por el hecho histórico, afirma el historiador, se mostraría, primero, en el desconocimiento de que los soviets no eran organizaciones estrictamente políticas. Al estar formados por obreros y campesinos rusos, la cuestión política y la económica no estaban delimitadas, y añade Hobsbawm algo esencial que entronca con lo que planteamos aquí: «si es que puede distinguirse entre ambas»<sup>423</sup>. Segundo, los soviets de las ciudades se acabaron convirtiendo en organizaciones administrativas, «de hecho, fue esta capacidad de los soviets para convertirse en órganos tanto de ejecución como de debate lo que sugirió a los pensadores políticos que iban a constituir la base de un nuevo sistema político»<sup>424</sup>. Por último, Hobsbawm señala que los delegados de los mismos no se elegían a sí mismos de forma horizontal tal como afirma Arendt. Según Hobsbawm, los soviets de campesinos podían ser seleccionados institucionalmente.

En relación a la interpretación arendtiana de las revoluciones, para Hobsbawm el

---

<sup>421</sup> Hobsbawm, E. J., “Hannah Arendt acerca de la revolución” *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2010, p.285.

<sup>422</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

estudio que hace la autora de las mismas cae en el mismo pecado que su interpretación de los consejos: no atender al hecho histórico.

Así mismo, para Hobsbawm, la interpretación arendtiana de la revolución sería sesgada, ya que su estudio está muy limitado tanto a nivel espacial, limitado al atlántico norte y a la Europa occidental, sin nombrar por ejemplo a Cuba o a China, como a nivel temporal, ya que solo atiende a las revoluciones a partir de 1776.

Además de lo señalado, un punto esencial, de nuevo en relación a nuestra postura, es que para Hobsbawm eliminar la cuestión social de las revoluciones y afirmar que es el elemento que lleva al fracaso de las mismas implica graves consecuencias para la lectura histórica, ya que «cualquier revolución en la que el elemento social y económico juegue un papel destacado se invalida a sí misma ante la señorita Arendt»<sup>425</sup>.

Otro punto destacado en la crítica de Hobsbawm está en relación a que Arendt afirma que «el fin de la revolución era y siempre ha sido la libertad»<sup>426</sup>, mientras que se sigue manteniendo la esclavitud como en el caso la Revolución americana. Si esto sucede, afirma Hobsbawm «la “libertad pública” en este sentido sigue siendo un sueño»<sup>427</sup>. El problema radica en que si Arendt entiende la libertad política como aquello que debe estar alejado por principio de la necesidad, entonces es perfectamente posible establecer espacios de libertad sobre bases esclavistas. Esta es una de las consecuencias perversas con las que nos encontramos al excluir lo social del discurso y la acción política.

Lo que ocurre en ambos casos, en el de los soviets surgidos en la revolución como en la lectura de las revoluciones, es que Arendt pone antes de los hechos la normatividad de lo político. Se centra en describir momentos puntuales dentro del acontecimiento histórico que muestren su hipótesis, dejando fuera muchos elementos fundamentales que justamente cuestionarían lo que la autora quiere afirmar: que se ha de separar lo social de la acción política. Para Hobsbawm «no hay pues prácticamente ningún punto en el que el examen de Arendt de lo que ella considera la tradición revolucionaria tenga contacto alguno con los fenómenos históricos reales que se propone describir»<sup>428</sup>, lo que indica una cierta idealización de la acción política que solo se sostendría si no miramos a la praxis humana. Esta observación lleva a que

---

<sup>425</sup> Hobsbawm, E. J., “Hannah Arendt acerca de la revolución” *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, op. cit., p. 286.

<sup>426</sup> SR, p. 12.

<sup>427</sup> Hobsbawm, E. J., “Hannah Arendt acerca de la revolución”, op. cit., p. 287.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 293.

Hobsbawm acabe la reseña muy duramente: «habrá sin duda lectores que encontrarán interesante y provechoso el libro de Arendt. No es probable que entre ellos se cuenten los estudiosos, sean historiadores o sociólogos, de las revoluciones»<sup>429</sup>.

Estamos de acuerdo con Hobsbawm en que Arendt, de entre la vorágine de sucesos que conforman las revoluciones, selecciona solo ciertos aspectos que describen lo que la autora a nivel teórico trata de demostrar. Al margen de los ejemplos que pone Hobsbawm, vemos que en la propia interpretación que Arendt hace de la Revolución francesa deja fuera elementos significativos incluso para su propia teoría política.

Desde nuestra interpretación, no consideramos adecuado afirmar que la Revolución francesa solo buscaba saciar el hambre. Por el contrario, toda una nueva constelación de proyectos políticos pioneros –que además podrían reflejar los principios que fundamentarían para la autora lo político como son el asociacionismo, la intervención y el diálogo público– se formaron en ese momento. Proyectos «tales como la *Confederación de Amigas de la Verdad*, creada por Etta Palm, o la *Asociación de Mujeres Republicanas Revolucionarias*. [...] el proyecto legislativo para las mujeres, redactado por Madmoiselle Jodin en 1790 y dirigido a la asamblea nacional francesa, pasando por los *Cahiers du Doleance* de mujeres de los distintos estamentos, hasta la *Declaración de los derechos de la Mujer y la Ciudadana* escrita por Olimpia de Gouges en 1791»<sup>430</sup>. Otros proyectos más visibilizados históricamente como son la Carta de Derechos Humanos fundamentales, la creación de clubs literarios, el asociacionismo, la lucha de clases, las milicias, la aparición de toda una nueva arquitectura social o el rechazo a formas de poder jerárquico como la monarquía, son logros de esta revolución que Arendt subsume y reduce al problema *social* del *hambre*.

Por los argumentos que hemos mostrado, consideramos que sin lo social lo político no solo se vacía, sino que, además, la separación fáctica de lo social o de lo privado con respecto de lo político haría que las necesidades humanas permanezcan silenciadas bajo los oscuros muros de la casa. Si esto sucede, la política ya no sería una herramienta capaz de hacerse cargo de los problemas para visibilizarlos, cuestionarlos y sobre todo darles una alternativa legal o institucional para modificarlos. Si se silencia a los más desfavorecidos, si no se visibilizan los problemas que atraviesan a una sociedad y ni la esclavitud, el patriarcado, la homofobia o el hambre están dentro ni del diálogo ni de la acción del programa político, entonces la política acaba por convertirse en un

---

<sup>429</sup> *Ibidem*.

<sup>430</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt, El espacio de la política, op. cit.*, p.287

espacio no solo vacío, sino también elitista que serviría para perpetuar el poder hegemónico y la injusticia social para hacer que unos pocos retóricos, que coincidirían justamente con los que poseen la posición privilegiada, jueguen al juego de la participación política. Si los que sufren las injusticias del poder quedan fuera del marco de lo político porque sus problemas solo son sociales, sus problemas se perpetúan, y siguiendo de nuevo la crítica de Martin Jay:

Sería un parco consuelo para las masas que se encuentran en la base de la pirámide, igual que lo fue para los esclavos atenienses, que les aseguraran que su inferioridad es algo incidental respecto de “la esencia, la sustancia misma de las vidas [de sus amos], que es la libertad”. Todavía les consolaría menos oír que su opresión no puede ser considerada política, porque por definición la política no puede oprimir. Lo que no es político, afirma Arendt, no debe preocuparse por la desigualdad<sup>431</sup>

Ante los serios problemas y las graves consecuencias que nos plantea el separar la cuestión social del dominio de lo político, consideramos que lo social es parte fundamental de lo político. Nuestra posición ante este problema entronca con la tesis que Hanna Pitkin propone en su artículo “Justice: On Relating Private and Public”<sup>432</sup>, publicado en 1981. En este texto Hanna Pitkin afirma la necesidad de que lo social sea incluido en lo político para que desde lo político se den alternativas capaces de crear nuevos espacios de diálogo y acción política ante el avance de lo económico planteando incluso que este avance es posible mediante la alianza con lo político. En palabras de la autora:

Yet Arendt is surely right to fear the destruction of political freedom in our time, and to link that danger to our ways of thinking about public life. So our task becomes finding a way to conceptualize the public that recognizes its roots in human need and its consequences for power, privilege, and suffering, without incurring the dangers Arendt fears. Could one, for instance, acknowledge the centrality of economic and social issues in public life without reducing political freedom to either mere competitive maneuvering for private profit or a mere by-product of some inevitable social process?<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> Martin Jay, “*El existencialismo político de Hannah Arendt*”, *op. cit.*, p. 165.

<sup>432</sup> Fenichel Pitkin, H., “On Relating Private and Public”, *Political Theory*, Vol. 9, n° 3, 1981, pp. 327-352.

<sup>433</sup> Fenichel Pitkin, H., “On Relating Private and Public”, *op. cit.*, pp. 327-352, p. 343.

Estamos de acuerdo con el diagnóstico de la desaparición del mundo que hace Arendt: el espacio político está aniquilado porque la acción política no es ejercida. Sin embargo, desde nuestra lectura del problema, y en la línea que plantea Pitkin, consideramos que la posible solución al problema de la desaparición del mundo es vincular lo social a lo político, tal como plantea Pitkin:

What we need here is not separation but linkage. It is the connection that matters, the transformation of social conditions into political issues, of need and interest into principle and justice. Far from excluding the social question as unworthy of political life, we need to make it political in order to render it amenable to human action and direction. The danger to public life comes not from letting the social question in, but from failing to transform it in political activity<sup>434</sup>

Solo incluyendo la economía y los problemas que se arraigan en la sociedad capitalista como problemas genuinamente políticos podremos hacernos cargo de ellos y tomar conciencia de cómo llevan al eclipse de lo político. En relación con nuestra hipótesis, limitar la actividad del laborante solo es posible mediante la acción política y la intervención y gestión por parte de las instituciones. Los problemas sociales, entre ellos la economía, son hoy parte central de nuestras vidas que no pueden encerrarse de nuevo en la casa. Una vez en lo público son cuestiones políticas que han de ser gestionadas *como políticas*. Por tanto, en contra de la posición de Arendt, lo político y lo social, así como lo privado son para nosotros diversas caras de un mismo problema que es lo político. Ante esta posición que tomamos, las dicotomías arendtianas han quedado diluidas para afirmar que lo personal, lo privado y, por ende, lo social son cuestiones políticas. Este posicionamiento nos fuerza a apoyar nuestra hipótesis de la desaparición del mundo en otros pilares teóricos de la crítica arendtiana que no son la separación entre social, privado y político. Desde nuestra lectura, la irrupción de ciertas cuestiones privadas en el dominio público lejos de haber supuesto una destrucción del tejido político han significado grandes conquistas humanas. Un ejemplo de cómo la irrupción de social también supone una conquista política lo vemos en el siguiente epígrafe con el ejemplo del feminismo.

---

<sup>434</sup> *Ibidem*, p. 346.

### 5.3. Lo social como conquista política. El ejemplo de las mujeres

*Dentro de cien años, pensé llegando a la puerta de mi casa, las mujeres habrán dejado de ser el sexo protegido. Lógicamente, tomarán parte en todas las actividades y esfuerzos que antes les eran prohibidos. La niñera repartirá carbón. La tendera conducirá una locomotora.*

Virginia Woolf, *Una habitación propia*

Como vimos en el capítulo anterior, separar la cuestión social de lo político se presentó como una imposibilidad a la luz de la praxis y de los acontecimientos históricos. No existe un ejemplo concreto en el que apoyar tal separación y en el caso de que hipotéticamente lo hubiese, en el caso de que estos dominios pudiesen separarse de forma efectiva, esta separación implicaría vaciar lo político de contenido. Así mismo, si lo social, y las necesidades que lo acompañan, se encerrasen de nuevo bajo los opacos muros de la casa, serían negadas a los oprimidos o a los que sufren necesidades las herramientas que la acción política y las instituciones ofrecen para mejorar su situación y limitar los abusos que se dan dentro del dominio del espacio privado. Si a las necesidades humanas, volcadas en las cuestiones sociales, se les niega el espacio político lo que resulta es la imposibilidad de que nuevos discursos tomen la palabra política y que nuevos agentes políticos aparezcan en el espacio público. Uno de estos nuevos agentes que irrumpen en el espacio público y abren la puerta a nuevos discursos políticos son las mujeres.

Lo que planteamos, en la línea de pensadoras como Seyla Benhabib, Hanna Pitkin, Luis Posada, Anabella Di Pego<sup>435</sup> o Gloria Comensaña, es que la irrupción de lo social en el espacio político, lejos de destruir lo político, supone una conquista de la ciudadanía, así como una reactivación de este dominio que desembocaría en la posibilidad de reconstruir el mundo. Esta posibilidad es fundamental ante la hipótesis que sostenemos en este trabajo porque nos ofrecería una salida al problema.

Es necesario recordar que el sentido de lo social que venimos planteando a lo

---

<sup>435</sup> Hacemos referencia aquí fundamentalmente a los planteamientos que la autora sostiene en su artículo “Lo social y lo público en la obra de Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática”, *Intersticios*, n°s 22/23, 2005, pp. 39-69.



largo de todo este último capítulo es el segundo sentido<sup>436</sup> del término, que hace referencia a las cuestiones sociales. En ningún caso apuntamos a lo social como la aparición de la sociedad de masas ni al intercambio económico que se da en el espacio del mercado. Ambos fenómenos dan lugar, como Arendt acertadamente diagnostica, a la desaparición del mundo. Sin embargo, cuando las cuestiones sociales ocupan lo político estaríamos ante un proceso inverso, estaríamos ante un proceso de constitución y recuperación del mundo que desencadenará las grandes transformaciones sociales que se pusieron en marcha a partir de la modernidad. En este sentido apuntamos a lo social como conquista política.

La entrada en el espacio político del discurso de las mujeres, la adquisición de los derechos civiles de la comunidad afroamericana, la abolición de la esclavitud, el salario mínimo, la regulación de las jornadas laborales o la protección de los menores, entre otras, son algunas de esas conquistas.

Los nuevos discursos y los nuevos sujetos políticos a los que dio lugar la irrupción de lo social en el dominio público, lejos de implicar, como afirma Arendt, «una contradicción interna que suprime y arruina lo específicamente político<sup>437</sup>», significaron, paradójicamente, un retorno a lo político tal y como Arendt concibe este espacio. Decimos paradójicamente porque, si atendemos a la estricta separación arendtiana entre lo privado y lo público, el camino hacia lo político queda vedado a las cuestiones sociales, pero si nos centramos en su conceptualización de la acción y la libertad, como veremos, las cuestiones sociales en el espacio público significan la constitución del mundo y, por ende, suponen una conquista de lo político.

No vamos a exponer aquí la estrecha relación que existe entre la separación arendtiana entre lo privado y lo público y la situación de desigualdad que han sufrido históricamente, y sufren, las mujeres debido a esta rígida distinción en la que el dominio público les es negado. Tampoco vamos a analizar el estrecho vínculo que existe entre la caracterización de ambos espacios en Arendt y la desigualdad de género. En todo caso, nos parece entender el espacio político, históricamente vinculado a los varones, como un espacio de excelencia e igualdad mientras que la casa es el lugar donde únicamente nos desarrollamos como animales bajo un orden de desigualdad y jerarquía.

En relación a la caracterización que Arendt hace de estos espacios, queremos

---

<sup>436</sup> El tercero en la categorización que de lo social hace Seyla Benhabib en su obra *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* que hemos expuesto anteriormente.

<sup>437</sup> QP, p. 92.

señalar un aspecto relevante que cuestionaría la validez misma de esta oposición entre el espacio privado y el espacio público, y es que, a pesar de que dentro la teoría arendtiana esta oposición articula una parte fundamental de su discurso en relación a la desaparición del mundo, esta distinción se tornaría una imposibilidad si el fundamento desde el que partimos es que lo privado es el dominio de lo natural frente a un espacio político fruto de la creación humana.

Como hemos venido mostrando, Arendt vincula la casa a las necesidades biológicas, siendo este el lugar donde se desarrollaría el orden natural del ser humano bajo un régimen de desigualdad. Este mundo natural se vincula al no mundo justamente por ser un espacio que nos es *dado* y que nos acercaría al resto de seres vivos. Esta es la base que estructura el sistema binario sobre el que Arendt asienta su diferencia: lo político es el mundo, lo artificial, mientras que lo privado es el no mundo, lo natural. Sin embargo, esta dicotomía se desdibuja cuando atendemos a que el dominio de la casa no es dado de forma natural, que suponer su naturaleza es incurrir en la falacia naturalista que podría invalidar la propia oposición.

Como ha cuestionado muy acertadamente Julia Urabayen en su artículo “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social–económico en la obra de Arendt” en esta separación no se está observando «el carácter interrelacional de los vínculos que aquí se establecen, que lejos de ser naturales como todo lo humano, están transidos por la cultura»<sup>438</sup>. El espacio privado no puede entenderse como lo opuesto al espacio creado y artificial de lo político porque, como apunta Urabayen, no es un dominio natural dado, no es un dominio ordenado por las necesidades y la estructura biológica, sino que, por el contrario, se establece a partir de estructuras culturales y políticas que generan esa caracterización y su estructura limitante. En el caso de las mujeres, como es sabido, hablaríamos, tomando prestadas en este caso las palabras de Luisa Posada, «de una estructura patriarcal de dominación»<sup>439</sup> que establecería y regularía esa separación entre lo privado y lo público.

Si transitamos este camino, lo privado dejaría de entenderse como un espacio ligado a lo natural que desembocaría, afirma Urabayen, en un cuestionamiento radical de las oposiciones arendtianas, en tanto que se está omitiendo el carácter político de lo privado. Esto es justamente lo que expresaría la reivindicación de las feministas de los

---

<sup>438</sup> Urabayen, J., “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, *Revista de filosofía*, Vol. 39, nº 1, 2014, pp. 7-27, p. 11.

<sup>439</sup> Posada Kubissa, L., *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 2019, p. 67.

años setenta de que “lo personal es político”<sup>440</sup> y que, como señala Fina Birulés en el prólogo de la obra de Simona Forti *Vida del espíritu y tiempo de la polis* que hemos citado ya en varias ocasiones en este trabajo, «efectivamente, la distinción entre lo público y lo privado, establecida en el libro de 1958, encajaba mal con el eslogan “lo personal es político”<sup>441</sup>». Como afirma Urabayen, si reducimos el cuerpo a mera herramienta y a los que habitan la casa a meros laborantes, entonces estamos perdiendo de vista los «aspectos que integran y definen al sujeto político»<sup>442</sup>. Si no atendemos a las necesidades que surgen de lo privado, del dominio de la vida, como por ejemplo la violencia de género que se da dentro de la casa, miles de seres humanos vivirían sin el amparo del derecho ni de las instituciones y de esta manera se perpetuaría la dominación y el abuso. Silenciar las necesidades sociales es anular la posibilidad a que nuevos sujetos y nuevos discursos den vida al dominio de lo político.

Las cuestiones privadas, sociales, no pueden entenderse como políticas si atendemos a la tajante división que hace Arendt de estos espacios, aunque como hemos tratado de señalar a lo largo de todo este capítulo consideramos que es una distinción que no puede sostenerse por las graves y perversas consecuencias a las que daría lugar.

Paradójicamente, aunque el vínculo entre lo social y lo político queda imposibilitado al entenderlos como opuestos, si nos fijamos en otras categorías que se articulan dentro de la teoría arendtiana no solo podremos restablecer ese vínculo, sino que además podríamos hablar del emerger de lo social como un triunfo político. Estas categorías que vehiculan esta posibilidad son la libertad y la acción política. Como apunta Luisa Posada, si ponemos de referencia la acción y la libertad como construcción de lo político, se «permitiría una conexión entre su pensamiento y el proyecto feminista de emancipación, más allá incluso de sí misma»<sup>443</sup>. Hemos puesto el ejemplo del feminismo, pero cualquier otro proyecto emancipatorio tendría plena cabida en lo político.

Aunque Arendt no incluyó las cuestiones sociales en la agenda ni de la acción política ni de la libertad, de hecho, como vimos en *Sobre la revolución*, estas debían quedar a un lado de esa agenda, la forma en la que Arendt entiende estas dos nociones permite que lo social y lo político sean totalmente compatibles. Ciertamente este camino

---

<sup>440</sup> Véase Kate Millett, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2017.

<sup>441</sup> Forti, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001, p.9

<sup>442</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>443</sup> P. 57.

que abrimos es una reinterpretación de la acción política y la libertad a partir de los presupuestos que Arendt expone en su obra, pero, como señala Seyla Benhabib, «sabemos que toda comprensión es también interpretación y que implica una “fusión de horizontes”, un diálogo a través del tiempo, las generaciones y perspectivas<sup>444</sup>».

Si nos quedamos en las oposiciones entre lo político y lo social no podemos pensar la praxis humana, porque por un lado anulamos que ciertos sujetos políticos y determinados discursos tomen la palabra dentro del espacio público, y, por otro lado, como dijimos en el epígrafe anterior, ello supondría vaciar lo político de contenido. Como plantea Hanna Pitkin, suponer que lo social no debe salir de los muros de la casa a la vez que se poner un énfasis central a la definición de lo político como espacio abierto y plural donde todo sujeto puede mostrarse, es preguntarse: Why should she so undermine her own effort to save public, political life?<sup>445</sup>

Salvaguardar lo político es uno de los puntos esenciales entre las pretensiones de la teoría arendtiana, pero, como plantea Hanna Pitkin, si ponemos restricciones a la pluralidad, si se impiden ciertos discursos, lo que se está anulando es que ciertas singularidades aparezcan ante los demás, porque recordemos que el discurso muestra un *quien*, un sujeto situado en una narrativa. Impedir que ciertos seres humanos ocupen el espacio político es negar la pluralidad, condición sin la que el mundo no puede aparecer.

El no tener un lugar en el mundo es un problema central que Arendt trata de resolver mediante su teoría política a partir de la noción de *paria*. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advierte del peligro que constituye no tener un lugar en el mundo, de no poder ser un sujeto de acción y discurso. Esta situación tiene graves implicaciones, porque supone perder la condición de ciudadano y, por ende, de no tener las garantías que ofrece la comunidad política:

Si un ser humano pierde su estatus político, según las implicaciones de los derechos innatos e inalienables del hombre, llegaría exactamente a la situación para la que están concebidas las declaraciones de semejantes derechos generales. En la realidad, ocurre lo contrario. Parece como si un hombre que no es nada más que un hombre hubiera perdido las verdaderas cualidades que hacen posible a otras personas tratarle como a un

---

<sup>444</sup> Benhabib. S., “La paria y su sombra: las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, *op. cit.*, p.23.

<sup>445</sup> Fenichel Pitkin. H., “On Relating Private and Public”, *op. cit.*, p. 338.

semejante<sup>446</sup>.

La carencia de mundo como resultado de una condición judía es un problema del que Arendt ya se ocupa desde una de sus primeras obras<sup>447</sup> al retratar la vida de la judía Rahel Varnhagen. El que nos sea negado el mundo implicaría dejar de tener derechos pasando a ser totalmente vulnerables. En este caso hablamos del judío, pero es el mismo caso de las mujeres y de otros colectivos a los que no se permite el ejercicio de la palabra pública. En este sentido, la figura del paria se presenta como un arquetipo, como un modelo en el que se encarnarían otras invisibilizaciones motivadas por otras condiciones existenciales diferentes a la *judeidad*. Según su biógrafa Elisabeth Young-Bruehl, “lo que ella quería para las mujeres, y lo que esperaba de ellas, era que se prestase atención a los problemas de las discriminaciones políticas y jurídicas, una atención lo bastante extensa como para relacionar estos problemas de mujeres a los de todos los grupos cuya igualdad era negada<sup>448</sup>. De acuerdo a la teoría política de Arendt, afirma Gloria Comesaña que

Las mujeres deben poder acceder realmente a la ciudadanía y al ejercicio del poder político para realizarse plenamente como humanas, pero además para que sus derechos queden garantizados no sólo en el sentido de que se vean beneficiadas por instrumentos jurídicos y enunciaciones de derechos sino para que devengan verdaderamente sujetas de derecho, formuladoras y creadoras de leyes y declaraciones.<sup>449</sup>

Visibilizar toda vida humana a fin de lograr que todo ser humano tenga el derecho a tener derechos es una cuestión fundamental en el planteamiento político de Hannah Arendt. El derecho a tener derechos pasa por tener un lugar en el mundo, es decir, formar parte de la comunidad política. Lo vemos en palabras de la autora en una de sus primeras obras, *Los orígenes del totalitarismo* de 1951:

Llegamos a ser conscientes de la existencia de un derecho a tener derechos (y esto

---

<sup>446</sup> OT, p. 424-425.

<sup>447</sup> Nos referimos a su obra *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*. Esta obra fue publicada por el Leo Baeck Institute en 1957 pero como afirma María José Guerra «fue escrita fundamentalmente en 1933» (Guerra Palmero, M. J., “Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales”, *Boletín Millares Carlo*, nº 28, 2009, pp. 271.288, p. 281). De la traducción española de la obra de Arendt véase: *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen, 2000.

<sup>448</sup> Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt*. París, Anthropos. 1986. p. 355.

<sup>449</sup> Comesaña Santalices. G.M., “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 2001, nº 18, pp. 125-142, p. 136.

significa vivir dentro de un marco donde uno es juzgado por las acciones y las opiniones propias) y de un derecho a pertenecer a algún tipo de comunidad organizada sólo cuando aparecieron millones de personas que habían perdido y que no podían recobrar estos derechos por obra de la nueva situación política global<sup>450</sup>.

Consideramos central atender a la fundamentación que Arendt hace del mundo como espacio de diálogo y acción plural pública frente a las restricciones que la oposición privado-público o social-político imponen a este espacio. Impedir que lo social emerja como discurso es negarles a ciertos seres humanos ese derecho a tener derechos, que se alcanzaría con la aparición pública del sujeto político.

Conforme a este planteamiento, debemos fijarnos en la caracterización arendtiana de la acción política para afirmar que si una acción se ejerce de forma no violenta, si se vehicula a partir del diálogo y el debate público bajo las condiciones de la pluralidad y en interrelación con otros seres humanos, aunque esté motivada por una cuestión social, estaríamos ante una acción genuinamente política. En este sentido podemos afirmar que lo personal es político, pero bajo la estructura de la teoría arendtiana solo podemos decirlo si lo personal se organiza bajo las condiciones de la acción política<sup>451</sup>. Como bien detecta Seyla Benhabib:

"The personal is not the political": that is the message of Arendt's life and work. Politics is the space we create in common by virtue of what we can share with each other in the public sphere. The personal becomes the political when one's identity as a Jew, as a woman, as a refugee, etc.—an identity one shares with others—is attacked by the larger society. But to translate an identity under attack into a political project, one needs to transcend the vicissitudes of individual life and find what is common and what can be shared by all in the public sphere.<sup>452</sup>

Bajo estas categorías, si un movimiento social se articula acorde a ellas, como sería el ejemplo del feminismo, estaríamos ante un acto eminentemente político. En esta dirección apunta de nuevo Seyla Benhabib al afirmar que «todos aquellos que están

---

<sup>450</sup> OT, p. 420.

<sup>451</sup> Esta forma de entender lo político y lo privado choca con el planteamiento que hacíamos anteriormente a partir de lo propuesto por el artículo de Julia Urabayen en el que lo privado, aunque no salga al espacio público y establezca un discurso, sería igualmente una estructura política. Sería interesante profundizar en esta cuestión pero ello supondría alejarnos de nuestro objeto de estudio. Esta línea queda abierta para estudios posteriores.

<sup>452</sup> Benhabib, S., *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, op. cit., p. 233.

dispuestos a ejercer el valor público y tomar parte en la actividad recíproca de los iguales políticos son miembros de la esfera pública asociativa; todas las relaciones de poder asimétricas, y no sólo los asuntos estrechos de la «política» pueden ser temas de conversación»<sup>453</sup>.

En la contextualización que Arendt hace del mundo como espacio para lo político se abre la posibilidad de que toda narración se inserte en una comunidad. En este sentido, señala Gloria Comesaña que, «la importancia otorgada por Arendt al hecho político y a la acción como actividades fundamentales de nuestra realidad humana, son de especial interés para la lucha y la reflexión feministas»<sup>454</sup>.

Si partimos del criterio de la acción política y la libertad arendtiana, es evidente que las cuestiones del feminismo son *de hecho* parte de esa discusión pública y, por tanto, deben ser calificadas como políticas, no debiendo excluirse solo porque apelen a necesidades en relación con la vida. Ante la pluralidad del mundo la oposición social-político no funciona porque no permite articular tal pluralidad.

Consideramos por tanto que los actos movidos por cuestiones sociales, a la luz de categoría arendtiana de *mundo*, lejos de ser una amenaza para lo político son conquistas políticas en tanto que son capaces de reconstituir y dar vida al espacio de los asuntos humanos. Restablecer los límites entre las cuestiones sociales y lo político supone retroceder y negar los nuevos sujetos y discursos políticos que emergen en el espacio público, así como muchos derechos que numerosos colectivos han logrado a partir de la modernidad. El triunfo de lo social en este sentido debería leerse como un triunfo de los seres humanos por dar vida al mundo y por tanto como un triunfo de lo político.

Dada la imposibilidad fáctica y las consecuencias perversas que tendría separar las cuestiones sociales de lo político, excluiríamos este sentido de lo social de nuestra reflexión posterior en relación al capitalismo y la desaparición del mundo.

---

<sup>453</sup> Benhabib, S., “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, p. 33.

<sup>454</sup> Comesaña Santalices. G.M., “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”, *op. cit.*, p. 131.

## Interludio

Antes de pasar a exponer en qué sentidos consideramos que el capitalismo destruye el mundo, vamos a compendiar las categorías más importantes sobre las que articularemos la lectura de nuestra hipótesis en la segunda parte de esta investigación.

Aunque el análisis de la desaparición del mundo que Arendt lleva a cabo tiene como horizonte la comprensión del totalitarismo, la autora tiende en su obra muchos cabos desde los que poder conectar sus análisis con el modo de producción capitalista y la sociedad que lo acompaña.

Decíamos al inicio de este capítulo que la noción de mundo era el marco teórico en el que se encuadra nuestra reflexión sobre la lógica capitalista y la desaparición del mundo. En primer lugar, recordemos que Arendt entiende por mundo un espacio que es artificial y que surge *entre* los seres humanos. Estas condiciones llevan a la autora a afirmar que el mundo no es el espacio dado de la naturaleza ni tampoco un espacio independiente que preexista al margen de los seres humanos. Por el contrario, el mundo es un artificio en el que los seres humanos están completamente imbricados.

El artificio del mundo es, por un lado, un espacio material compuesto por los objetos estables que surgen de la actividad del trabajo que produce el *homo faber*. Por otro lado, junto con este espacio material, y sobre este, tiene lugar el sentido más alto que la noción de mundo tiene para Arendt, el mundo inmaterial de los asuntos humanos. Este espacio es en rigor el espacio para lo político que surge de la acción pública y plural. Este espacio es para Arendt la expresión de la libertad.

Aunque ambos espacios constituyen el mundo y ambos están amenazados bajo las condiciones de la modernidad, para la autora es el mundo como espacio político por el que muestra una mayor preocupación. El fenómeno de la alienación del mundo alude en la obra de la autora al desinterés que a partir de la modernidad los seres humanos muestran por vincularse entre sí, por actuar en concierto, lo que se traduce en el hastío por lo político. El análisis de Arendt se centra ahora en las condiciones que llevaron a la desaparición del mundo señalando en este punto al emerger de lo social y a la aparición de la sociedad de masas. Esto es lo que muy a grandes rasgos se ha expuesto en los primeros tres capítulos y que nos interesa que no olvidemos.

En el cuarto capítulo advertimos algo importantísimo, y es que lo social puede entenderse, seguimos en este punto a Seyla Benhabib, a partir de tres procesos que, aunque heterogéneos, están interrelacionados. El primer proceso social se refiere a la



aparición de las relaciones económicas en el dominio público, momento en el que empieza a destruirse el espacio común que es el mundo. Ligado a este proceso estaría la sociedad de masas, que tendría como consecuencia el aislamiento, el desarraigo e inclusive la superfluidad de los seres humanos. Arendt señalará que este es el terreno perfecto para que el totalitarismo emerja. De estos análisis saldrán los planteamientos fundamentales que regulan el marco interpretativo que hacemos del orden del capital como forma de mantener la desaparición del mundo en la contemporaneidad en la segunda parte del trabajo.

Ahora bien, señalábamos algo que se ha de tener presente. Estamos de acuerdo con el diagnóstico arendtiano de la desaparición del mundo y emplearemos sus categorías para pensar este fenómeno posteriormente, pero no estamos de acuerdo con la oposición que Arendt hace de las cuestiones sociales y el espacio político. Las cuestiones sociales son ese tercer proceso al que la autora hace referencia en su crítica del emerger de lo social.

Como hemos dicho repetidas veces en esta primera parte, estamos de acuerdo con el diagnóstico, pero no con su solución, porque no consideramos que la recuperación del mundo deba pasar por restablecer los límites entre lo privado o lo social y lo político. Más bien, consideramos que la irrupción de las cuestiones sociales a partir de la modernidad en el espacio público lejos de mermar lo político supone el restablecimiento de este dominio. La reivindicación de las cuestiones sociales dentro del ámbito político, al cual pertenecen, se presentan desde nuestra lectura como conquistas políticas. En el único punto que nos alejamos de la autora es en su tajante distinción entre lo social y lo político, cuando lo social se entiende como un conjunto de problemas en relación con la vida y lo privado que toman el espacio público, como sería el caso del hambre. Para nosotros las cuestiones sociales son políticas. A pesar de nuestra crítica y de nuestro alejamiento con respecto de este planteamiento dentro del pensamiento arendtiano, el resto de categorías con las que Arendt piensa la cuestión de la desaparición del mundo nos permiten seguir articulando nuestra hipótesis bajo el marco de sus análisis. Sin embargo, no asentaremos nuestra argumentación en la necesidad de separar lo privado o lo social de lo político.

Hecha esta breve recapitulación de los puntos más importantes del análisis de la noción de *mundo* y de *desaparición de mundo* en Arendt que hemos expuesto en esta primera parte, pasamos a enunciar de forma esquemática los aspectos fundamentales

que nos permiten pensar el capitalismo como elemento destructivo del mundo. La división que marcamos a continuación se corresponde con los cuatro capítulos<sup>455</sup> a partir de los cuales se articula nuestra tesis. Recogemos a modo de esquema las categorías arendtianas y las ponemos en relación con los sentidos por los que afirmamos que el mundo se quiebra con la aparición del modo de producción capitalista y la sociedad a la que da lugar:

El *primer aspecto* por el que el capitalismo destruye el mundo está en relación con el vínculo que tiene este modelo productivo con el metabolismo de la naturaleza, así como con el de la labor. Labor, capital y no mundo mantienen un esquema análogo basado en el orden producir-consumir. A la luz de lo afirmado por Arendt, todo orden que se base en la labor debe emparentarse con el no mundo. La lógica interna del capitalismo se corresponde, como veremos, con el orden de la naturaleza, lo que vuelve imposible que desde este modelo económico pueda formarse el mundo. Así mismo, al estar ligado a la labor –porque la labor es la única actividad humana capaz de producir plusvalor, su finalidad intrínseca, ya que por naturaleza se caracteriza por ser productiva y crear excedente en abundancia–, nunca dará pie al ejercicio de la acción, porque este en nada beneficia a su finalidad. Si solo la acción política y el trabajo crean el mundo, la labor solo hunde a los seres humanos en una condición animal, en tanto que solo satisfacemos las necesidades biológicas al igual que cualquier otro cuerpo vivo. Con el triunfo del *animal laborans* la posibilidad de crear espacios políticos se torna una imposibilidad.

El *segundo aspecto* que vamos a plantear en nuestro análisis es el proceso de desposesión que se opera con el capitalismo y que socava la posibilidad de tener un lugar propio en el mundo. En este sentido pondremos en relación este hecho, que ya aparece en la obra de Arendt, pero centrado exclusivamente en la Reforma luterana, con la importancia que tiene para la autora el carácter no privativo del espacio privado cuando este se refiere a propiedad. Para Arendt solo la propiedad asegura la condición de ciudadanía y, por ende, el ejercicio de la acción política. En este punto seguiremos a Arendt para afirmar que tener una propiedad es el paso más elemental hacia poseer un lugar en el mundo. Estamos de acuerdo con la autora en que para poder resolver las

---

<sup>455</sup> La segunda parte está compuesta por cinco capítulos. Aquí hemos nombrado solo cuatro porque no estamos incluyendo el capítulo introductorio, el capítulo sexto, ya que en él haremos únicamente la presentación de lo que veremos en esa parte.

necesidades biológicas es necesario estar al abrigo de la seguridad de un hogar, y así mismo, ser propietario permite tener, además de los medios de subsistencia, los medios de producción necesarios para constituirnos como productores independientes (*homo faber*). Sin embargo, tal como expusimos aquí y haremos de nuevo en la segunda parte, nos separamos de Arendt en su argumento de que sin propiedad no podemos ser ciudadanos. Aunque entendemos este argumento, no consideramos que se deba negar la ciudadanía a un laborante, porque eso supone negarles el derecho a ocupar una posición política, a que nuevos agentes y nuevos discursos puedan ocupar el espacio político.

Otro aspecto que pondremos de relevancia, siguiendo de nuevo a Arendt, es que el *animal laborans* triunfa en la modernidad debido a un novedoso proceso de expropiación de la tierra. Sin embargo, a fin de complementar el análisis de Arendt, iremos más allá de su estudio de la Reforma para centrarnos, primero, en un estudio histórico de los *enclosures* ingleses. Segundo, en una aproximación a este problema en el caso de las colonias y por último, haremos un breve apunte de algunos casos contemporáneos de expropiación capitalista. Partimos de la idea de que la *acumulación originaria* es un fenómeno no solo contemporáneo, sino que es una técnica de apropiación de riqueza que los capitalistas han aplicado y aplican de forma sistemática. En este sentido, y siguiendo a Arendt, el capitalismo destruye el mundo.

Un *tercer aspecto* estará ahora en relación con la *fase circulatoria* del ciclo del capital y no con la *fase productiva* que habríamos analizado hasta ahora. Si tomamos el argumento de Arendt de que el mundo material de los objetos debe ser un espacio estable para poder albergar la vida humana, el consumo inherente a una sociedad de consumidores, tal como la identifica Arendt, supone la destrucción de esta estabilidad. Esto es para nosotros lo que se quiebra con el imperativo de que los objetos producidos circulen rápida e ilimitadamente a fin de que el ciclo del capital se renueve lo antes posible para así poder seguir produciendo plusvalor. Desde nuestra lectura, es con este imperativo que el objeto se convierte en un consumible, consumible que para Arendt no tiene la capacidad de constituir el mundo. Esta transformación de los objetos toma forma bajo la noción marxiana de *mercancía*.

Un *último aspecto*, también en relación con la fase de circulación del ciclo del capital, hace referencia a la afirmación de Arendt de que el mundo material debe organizarse de tal forma que facilite la participación política de la ciudadanía, es decir, que se pueda ejercer la acción política. A este respecto haremos un estudio de cómo la organización espacial que nace de la lógica del capital no puede facilitar espacios para

el diálogo porque solo puede permitirse planificar espacios *circulatorios*. Espacios donde las mercancías, incluidas las personas, fluyan. Para ello mostraremos un estudio sobre la planificación espacial y urbana de cómo el capital necesita espacios que motiven el movimiento, y acorde a esta necesidad la modernidad vivió una época de renovación espacial revolucionaria. Nos centraremos en el análisis de la primera ciudad comercial enfocada al consumo de masas: París.

Así mismo, es importante tener en cuenta la idea arendtiana de que el espacio político no es exclusivamente un espacio físico, sino que estos espacios, al depender de la acción entre los seres humanos, pueden surgir en cualquier lugar, incluso sobre los espacios circulatorios que el capital proyecta. Nuestra hipótesis en relación a esta posibilidad se centra exclusivamente en la óptica de la lógica capitalista para afirmar en este último aspecto la desaparición del mundo.

Cabe señalar que en todos estos planteamientos el diálogo entre Arendt y Marx es obligado, dada la cercanía de sus análisis en estos puntos. Así mismo, otros autores entran en este diálogo abierto con la autora tal como ya expresaba el título de nuestra tesis.

Pasamos a desarrollar la relación entre capitalismo y desaparición del mundo en torno a los aspectos que acabamos de señalar aquí en la segunda parte de este estudio.



## SEGUNDA PARTE

### Capitalismo y desaparición del mundo



*¡Realmente, vivo en tiempos sombríos! La palabra  
ingenua es necia. Una frente lisa revela  
insensibilidad. El que ríe aún no ha recibido la  
terrible noticia.*

Bertolt Brecht, *A los por nacer*





## Capítulo VI

### Presentación de la segunda parte. Capitalismo y no mundo

*Los “Tiempos de oscuridad”, en el sentido más amplio que aquí propongo, no son iguales a las monstruosidades de este siglo que de hecho constituyen una horrible novedad.*

Hannah Arendt

#### 6.1. Introducción

*Arendt nos ha descubierto cuántas cosas hemos perdido sin saberlo y cuántas nos faltan, pero no nos explica por qué las hemos perdido sin saberlo ni por qué nos faltan.*

Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*

Nuestro objetivo en esta segunda parte es emplear el conjunto de recursos conceptuales de Arendt, que expusimos en la primera parte de este trabajo, para, a partir de estos, ofrecer una lectura de las condiciones que llevaron a la emergencia y consolidación histórica de las sociedades capitalistas.

No volveremos a exponer el tratamiento del capitalismo que Arendt hace en su obra porque ya lo hicimos en la primera parte de este estudio<sup>456</sup>, llegando a la conclusión de que, a pesar de que la autora no tiene el modo de producción capitalista como horizonte de pensamiento, en el estudio de las condiciones que pusieron en marcha el proceso de alienación del mundo en la modernidad este análisis está presente.

Desde nuestra lectura, aunque afirmamos que el análisis del orden capitalista está presente en la obra de Arendt, la forma en la que la autora trata esta cuestión la convierte en uno de los aspectos más ambiguos dentro de la misma. Si atendemos al análisis del triunfo del *animal laborans*, a su crítica del emerger de lo social (entendiendo aquí por social la emergencia de relaciones económicas en el dominio público) o su caracterización de la sociedad de masas, es difícil no afirmar que estos fenómenos dan respuesta al nacimiento del capitalismo.

---

<sup>456</sup> No volveremos a exponer estas cuestiones porque se recogieron en la primera parte del trabajo. Véase en el primer capítulo el epígrafe 1.4, pp. 16-22.

Llegamos a esta afirmación, primero, por el propio contenido de estos análisis, como vimos en la primera parte y veremos en el próximo capítulo, ya que se articulan perfectamente con la explicación de los orígenes del orden de producción capitalista. Un ejemplo de ello es *el triunfo de la labor*, dado su carácter productivo, como respuesta a las demandas de una sociedad que se esfuerza por producir ilimitadamente plusvalor. Segundo, porque la puesta en marcha de la economía capitalista coincide espaciotemporalmente con el periodo histórico que Arendt señala como el inicio de estos procesos, la modernidad. Si nos fijamos en la crítica de Arendt al emerger de lo social, entendiendo por social el proceso de relaciones económicas que ocupan lo político en la modernidad, atendiendo al acontecer histórico de este periodo la única economía que rompe con el feudalismo e instaura un nuevo régimen social, político y económico es el capitalismo. Por tanto, creemos que debe entenderse que esas nuevas relaciones económicas que han ocupado el espacio político y que dieron lugar a la sociedad de masas deben ser las capitalistas.

Pero así como en estos puntos Arendt es ambigua y siempre deja la puerta abierta a un fenómeno más amplio, la modernidad, en su estudio del imperialismo y del proceso de desposesión que surge con la Reforma luterana la autora es más clara y apunta directamente a la acumulación de capital como el motor que late en el fondo de estos acontecimientos históricos.

Desde nuestra interpretación, consideramos que puede hacerse una lectura del *orden del capital* como elemento de la desaparición del mundo a partir de los análisis de Hannah Arendt. Sin embargo, el objetivo principal de nuestra hipótesis no es analizar la obra de Arendt en clave capitalista, sino que es más bien *analizar el capitalismo*, basándonos en los estudios de Karl Marx, *bajo las categorías arendtianas de mundo y de desaparición del mundo*. Empero, para nuestra hipótesis son muy relevantes los análisis que la propia Arendt hace de las relaciones económicas y el triunfo de la labor, análisis que recogemos en el próximo capítulo.

Así mismo, con nuestra hipótesis no tratamos de explicar únicamente la relación entre el capitalismo y la desaparición del mundo en la modernidad, lo que también pretendemos, sino que nuestro objetivo es también mostrar que el fenómeno de la desaparición del mundo tendrá lugar siempre que tenga vigencia una organización económica, social y política capitalista. Por ende, la desaparición del mundo no sería un proceso propio del pasado, sino que estaríamos ante un acontecimiento contemporáneo.

Entender en qué consiste el proceso de desaparición del mundo al que hacemos

referencia en nuestra hipótesis pasa forzosamente por el examen de la noción arendtiana de *mundo*. Tal como vimos en la primera parte, y compendiamos anteriormente, la noción de *mundo* en Hannah Arendt tiene diversas acepciones, pero son dos las fundamentales en las cuales acaban subsumidas todas las demás. El mundo es para Arendt un espacio artificial que se sitúa *entre* los seres humanos y que se constituye de dos maneras, una, por la inserción de los objetos que surgen de la actividad del trabajo y, dos, mediante la acción y el discurso político. El primer caso alude al mundo como un espacio material estable que nos separa y cobija de la naturaleza, mientras que el segundo sería el espacio inmaterial que se despliega sobre el artificio material y en el que se desarrollan los asuntos políticos.

De acuerdo a nuestra hipótesis, y siguiendo las condiciones por las que para Arendt el mundo se aliena, ambos sentidos de mundo quedarían destruidos bajo la lógica del capital. Demostrar esta tesis es a lo que dedicaremos esta segunda parte de nuestro estudio.

Son varios los aspectos por los que la lógica del capital destruye el mundo y con arreglo a estos hemos estructurado este capítulo. Cada capítulo, a excepción de este primero que es meramente introductorio, recoge un aspecto por el que el capitalismo destruye el mundo. Los dos primeros capítulos se centran en la fase de producción, mientras que los dos últimos se corresponden con la fase de circulación. Exponemos brevemente qué se analiza en cada capítulo y presentamos en qué sentidos el mundo desaparece bajo el orden del capital.

El séptimo capítulo, que es el próximo, se divide en cuatro partes, un primer epígrafe en el que haremos un estudio del ciclo del capital para comprobar que su lógica es análoga al metabolismo de la labor. El diálogo con Marx es aquí obligado. Este análisis nos llevará a afirmar que el capitalismo es un modo de producción que subsume a los seres humanos en un estadio de barbarie, dado su vínculo con el no mundo, es decir, con el mundo natural.

En el segundo epígrafe analizaremos, a partir del diagnóstico arendtiano de los elementos que llevan a la desaparición del mundo, el vínculo entre el triunfo de la labor y el emerger de lo social, siempre entendiendo por social un proceso de relaciones económicas, con el novedoso afán de la burguesía por acumular capital. Este capítulo es el que más se apoyará en los análisis de Arendt. Sin embargo, afirmaremos que estos elementos que Arendt atribuye a la modernidad en general son para nosotros partes constitutivas que hicieron posible el aparecer de una sociedad y un modo de producción

capitalistas cuyo máximo interés era el beneficio. A partir de esta hipótesis analizamos el vínculo entre el triunfo de la labor y el capitalismo. Para ello, partiremos de la inversión de las actividades humanas, que según Arendt tiene lugar a partir del siglo XIX con las políticas imperialistas burguesas, con motivo del descubrimiento de la capacidad productiva de la labor que hizo de esta actividad pasase a ocupar el lugar más alto de la jerarquía. En el estudio arendtiano de esta inversión que llevó al triunfo de la labor, la autora señala un poder de la labor capaz de crear excedente en abundancia, justamente lo que el modo de producción capitalista necesitaba.

Recogiendo esta idea de *poder de la labor* arendtiana la relacionaremos con la noción de *fuerza de trabajo* en Marx, estableciendo en este punto el diálogo entre ambos autores. Si *trabajo* y *labor* son dos actividades bien diferenciadas, atendiendo a las categorías arendtianas, difícilmente puede asimilarse *fuerza de trabajo* a *poder de la labor*. Justamente esta es la crítica que Arendt hace a la noción de *trabajo* de Marx, en la que la autora afirma que Marx no distinguió en su teoría como actividades humanas distintas el trabajo de la labor. Sin embargo, y en contra de esta crítica de Arendt, Marx propuso bajo la noción de *trabajo* dos formas de trabajar totalmente heterogéneas que se corresponderán, como veremos, con la distinción de Arendt entre labor y trabajo: *trabajo abstracto* y *trabajo concreto*, respectivamente. Si la labor triunfa porque es fuerza de trabajo, en relación con el análisis de Marx de la fase de producción del capital, la labor es la clave que permite que el valor se revalorice, por lo que el triunfo de la labor debe leerse como el triunfo del capitalismo en la modernidad.

En el tercer epígrafe mostraremos las conclusiones a las que hemos llegado y por las que afirmamos que el capitalismo destruye el mundo. Así mismo, pondremos en relación con nuestras conclusiones el diagnóstico arendtiano de la sociedad de masas, de la cual el capitalismo en su estadio inicial, el capitalismo clásico, es un elemento central que motiva su aparición. Por último, un cuarto epígrafe, en el que, a modo de apunte, planteamos que actualmente la sociedad de masas *sombartiana* basada en el intercambio y en la homogeneidad, la sociedad que tanto Arendt como Marx estudian, no es nuestra sociedad, al menos no lo es de forma mayoritaria en Europa. Por el contrario, nuestras sociedades contemporáneas se basan en el modelo de la empresa cuyo tejido es la competencia y la diferencia.

El octavo capítulo muestra cómo el mundo desaparece bajo el proceso de *desposesión sistemática* que se opera bajo el orden de acumulación de capital. Esta desposesión responde a las condiciones materiales que llevan a que a partir de la

modernidad el *homo faber* haya quedado subsumido en el *animal laborans*, tal como expone Arendt. A lo que apuntaremos aquí no es solo a la Reforma luterana, como hace la autora, sino que ampliaremos sus análisis a lo que Marx define como *acumulación originaria*. Llevaremos a cabo el estudio histórico de esta desposesión en Inglaterra, mencionaremos el caso de las colonias, así como algunos ejemplos actuales que llevan a comprender este fenómeno como un proceso vigente en la actualidad. La desposesión masiva del campesinado nos llevará a estudiar la cuestión de la propiedad en la modernidad a partir del *Segundo tratado sobre el gobierno* de John Locke (1689) para comprobar que la propiedad capitalista es la perversión sistemática de toda propiedad legítima hasta ese momento.

La desposesión a la que se vincula la acumulación de capital supone la destrucción del mundo atendiendo a que, tal como Arendt plantea, la alienación del interior mundano es el primer paso en el proceso de alienación del mundo. Para Arendt, si no somos propietarios no podemos formar parte del mundo, porque lo primero que poseemos en él es un espacio privado que nos brinda los medios de subsistencia que necesitamos para seguir vivos. La desposesión nos lanza a la precariedad y al devenir de la naturaleza, igualando así al ser humano con el resto de seres vivos. De igual manera, la expropiación nos priva de los medios de producción que nos permitirían constituirnos como *homo faber*, como productores independientes. El argumento de Arendt no se queda aquí. Siguiendo el modelo de la polis ateniense, la autora afirmará que si no somos propietarios no podemos ser ciudadanos. No seguiremos a Arendt en esta argumentación porque nos parece muy peligroso negarles la ciudadanía a los laborantes, como ya argumentaremos el capítulo cuarto de la primera parte. A excepción de este argumento, por todo lo demás afirmaremos que estar privado de poseer una propiedad es negarnos la posibilidad de participar y de tener un lugar en el mundo. En este sentido, desposesión, acumulación de capital y desaparición del mundo son fenómenos imbricados.

A partir del noveno capítulo estudiaremos la desaparición del mundo en relación a la fase de circulación del capital, momento en el que se requiere que lo producido se venda haciendo que los objetos se transformen en mercancías que deben ser consumidas. Este es otro aspecto más por el que el modo de producción capitalista destruye el mundo: porque socava la estabilidad propia del mundo material que Arendt postula como condición necesaria del mismo en aras del valor de cambio, que dará lugar a las mercancías, y el consumo. Desde nuestra interpretación, el *desenfreno* al que

Arendt se refería en *La condición humana*, que explicamos en el segundo capítulo de este trabajo, es justamente el consumo ilimitado al que aboca la producción siempre creciente de mercancías en las sociedades capitalistas.

Vemos obligado en este capítulo volver a abrir un diálogo con Marx, ya que, aunque en la obra de Arendt encontramos una constante diferenciación entre objetos de uso y objetos de consumo, en ningún momento la autora hace referencia a un concepto clave que transforma el objeto en un mero consumible, el *valor de cambio*. Esto apunta inevitablemente al concepto de mercancía desarrollado por Marx, sin el cual no puede entenderse el socavamiento de la estabilidad del mundo a partir de modernidad como advierte Arendt.

El modo de producción capitalista es ese desenfreno que destruye el mundo material de los objetos porque aniquila la estabilidad en la forma misma de la mercancía y del consumo. La destrucción de la estabilidad es consustancial a la lógica del capitalismo porque es una condición necesaria que permite la reproducción infinita de capital. Por ello, siempre que exista un modo de producción capitalista el mundo está amenazado.

En este capítulo acabaremos viendo cómo esa inestabilidad material se acaba traduciendo en habitar un mundo líquido y las consecuencias que esto tiene para los seres humanos, entre las más destacadas la pérdida del sentido de la vida y la imposibilidad de crear una comunidad política. Estudiaremos el mundo líquido a partir de lo expuesto por Zygmunt Bauman en *Modernidad líquida* y las consecuencias humanas de vivir en mundo flexible a través de *La corrosión del carácter* de Richard Sennett.

En el décimo y último capítulo, continuando con el análisis de la fase de circulación del capital, ante la necesidad que impone la lógica capitalista de que las mercancías sean consumidas lo antes posible y de la forma más masiva posible se llevará a cabo toda una remodelación espacial, que entre otras cosas, atienda a esta nueva demanda de la circulación. A estos espacios los identificaremos como espacios circulatorios y los enfrentaremos a los espacios para la palabra.

Para contextualizar y mostrar la revolución espacial que tiene lugar en la modernidad, motivada entre otras cosas por el imperativo de la acumulación de capital, realizaremos un estudio de los espacios para el capital centrándonos en el caso de París. Esto nos llevará a estudiar las reformas urbanísticas, arquitectónicas y comunicacionales que permitieron el desarrollo de una economía capitalista a nivel planetario.

El espacio se transforma así en un mercado global, en el que fluyen y se exhiben las mercancías, que a priori no sería compatible con el ejercicio de la ciudadanía, algo que para Arendt es fundamental. Si el espacio se planifica bajo el imperativo de la circulación, del movimiento o de la prisa, este chocará frontalmente con la disposición material de un espacio pensado para dialogar, dado que requieren ser planificados como lugares donde detenerse, donde reposar en calma y estar parado. Con motivo de sus distintos modos de ocupación y planificación, ambos espacios se plantearían, al menos teóricamente, como excluyentes. No es lo mismo construir un ágora o una plaza pública que una autopista o un centro comercial. El capitalismo a nivel espacial también supone la desaparición del mundo porque no atiende a la necesidad de que el mundo material permita y facilite el diálogo ciudadano.

Sin embargo, tal como mostramos en el capítulo tercero, los espacios políticos no pueden ser solo espacios fijos, porque dependen del diálogo y de la deliberación, es decir, de que los seres humanos se junten en público y ejerzan la acción política. En este sentido, los espacios políticos son también espacios móviles, que pueden surgir en cualquier lugar, por lo que todo espacio circulatorio podría convertirse en un espacio político siempre que los seres humanos quieran. Esto es lo que plantearemos al final de este capítulo.

Estos son los puntos fundamentales donde apoyaremos el desarrollo de nuestra hipótesis y, como puede observarse, tal y como advertíamos en el capítulo anterior, no nos hemos basado en las rígidas diferenciaciones que Arendt propone en su obra entre espacio público y espacio privado o entre espacio social y espacio político. Ante las evidentes tensiones internas y los problemas que supone mantener una tajante separación entre estos espacios, algo que hemos criticado en el capítulo anterior, hemos considerado que lo más coherente era esbozar la noción de *desaparición del mundo* al margen de las mismas, algo que, como veremos, es totalmente posible. Por ello, no vamos a esgrimir un argumento que afirme que el capitalismo supone la exposición pública de lo privado ni que sea el triunfo de lo social frente un espacio político. Más bien, nuestra propuesta va a girar en torno al hecho de que, con el capitalismo, lo político, entendido como un espacio de diálogo y cooperación, queda arrinconado reduciéndose el espacio público al monopolio del intercambio mercantil y a la satisfacción de necesidades por medio del consumo. Con la modernidad, el espacio público no alberga al ciudadano, sino que son el productor, el mercader, el empresario o el comprador las figuras que pueblan este espacio económico.



Lo que afirmamos es un exceso de economía, un exceso de productividad, un exceso de intercambios, un exceso de consumo en el espacio público, pero no mantendremos retenidos bajo los muros de la casa ni a las personas que habitan en ella ni tampoco a sus problemáticas. No vamos a oponer el ámbito de lo privado a otro ámbito *genuinamente político* pues tal oposición, como vimos en el capítulo anterior, está impregnada de conflictos y contradicciones internas muy peligrosas a un nivel fáctico.

Queremos señalar que no es posible mantener que el capitalismo destruye el mundo sin atender a las categorías de Arendt, pero tampoco lo es si no lo relacionamos con la obra de Marx. Para nosotros es Marx quien guía el análisis que haremos del capitalismo y quien va a complementar lo propuesto por Arendt. En este sentido, nuestro trabajo se presenta como un diálogo constante entre Arendt y Marx. Empero, tal como muestra el título de esta tesis, aunque el diálogo fundamentalmente está centrado en esta relación que acabamos de señalar, dada la amplitud y diversidad de los temas que tratamos aquí, es inevitable abrir el mismo a otros autores. Por eso señalamos en el título que estableceríamos un diálogo (*abierto*) con Hannah Arendt.

Son muchos los pensadores que dialogan con nosotros y con Arendt en esta segunda parte del trabajo. Entre ellos cabe destacar a Carlos Fernández Liria, a Santiago Alba Rico, a Walter Benjamin, a David Harvey, a John Locke, a Zygmunt Bauman, a Silvia Federici, Richard Sennett, Michel Foucault, Peter Linebaugh o el matrimonio Hammond, entre otros interlocutores con los que iremos dialogando a lo largo de los capítulos. Sus referencias bibliográficas pueden verse en cada capítulo, en el pie de página o en la bibliografía que se recoge al final de este estudio.

Para terminar este capítulo introductorio vamos a establecer qué entendemos por *capital*, lo que nos lleva a los estudios de Karl Marx y, como es Marx el interlocutor principal con el que dialogamos, consideramos necesario mostrar el papel que juega Marx dentro de la obra de Arendt. Vemos estas dos cuestiones en los epígrafes que siguen.

## 6.2. Marco teórico del capitalismo: Karl Marx y la ley del capital

*En el capitalismo el “afán desmesurado de lucro” no es una deficiencia moral del individuo, sino que resulta necesario para sobrevivir como capitalista.*

Michael Heinrich, *Crítica de la economía política*

La figura que guía nuestro estudio del capitalismo es Karl Marx, en especial los estudios que el pensador desarrolló en su obra *El capital*, obra en la que «trabajó durante cuatro decenios de su vida»<sup>457</sup>.

Como punto de partida de nuestra exposición queremos aclarar que, aunque estamos utilizando de forma sustantiva el término *capitalismo*, en ningún caso pretendemos identificar este término ni con una entidad ni con un universal dado al margen de ciertas prácticas y relaciones materiales. En este sentido, es destacable que Marx nunca utilizó el término *capitalismo* de forma sustantiva, poniendo así de relevancia la prioridad de la materia ante el concepto, es decir, su concepción materialista de la realidad.

En la línea de Marx, con el término *capitalismo* entendemos el conjunto de prácticas productivas, sociales o políticas concretas que surgen dentro del espacio material. Tomamos prestadas las palabras que Michel Foucault pronunció en el curso del Collège de France de 1978-79, titulado *Nacimiento de la biopolítica*, palabras cercanas tanto a Marx como a nosotros:

En vez de partir de los universales para deducir de ellos unos fenómenos concretos, o en lugar de partir de esos universales como grilla de inteligibilidad obligatoria para una serie de prácticas concretas, me gustaría comenzar por estas últimas y, de algún modo, pasar los universales por la grilla de esas prácticas. [...] Parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen<sup>458</sup>.

Sin embargo, aunque pensamos que el capitalismo consiste en un conjunto determinado de prácticas productivas, comerciales, espaciales, publicitarias, identitarias,

---

<sup>457</sup> Notas del editor, (Vicente Romano) en Marx, K., *El capital*, Madrid, Akal, 2014, p. 275

<sup>458</sup> Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 18.

sociales y políticas, también creemos que a esta interpretación le falta un anclaje fundamental, una estructura material en la que se articulan tales prácticas<sup>459</sup>. Esta *estructura material* creada a partir de unas determinadas prácticas gubernamentales se corresponde con un acontecimiento histórico concreto: el proceso de expropiación del campesinado a partir del siglo XVI que Marx denominará como *acumulación originaria*.

Han sido muchos los autores y los textos, y muy diversas también las perspectivas desde las que históricamente se ha fundamentado la cuestión del capitalismo. Dada esta multiplicidad y a fin delimitar bien nuestra investigación, la metodología que hemos seguido para el análisis del capitalismo ha sido, primero, tomar como punto de partida la noción de *mundo* en Hannah Arendt. A partir de ciertas categorías clave como son la estabilidad del mundo, el triunfo de la labor y el emerger de lo social, la sociedad de masas, la caracterización de la acción política, el espacio político o el carácter no privativo de la propiedad privada se han observado las prácticas capitalistas tomando como referencias principales: los estudios de Karl Marx, como habíamos advertido al inicio de este capítulo, y el testimonio de las fuentes históricas.

Hemos creído necesario recurrir a la historia como forma de comprobar la validez de nuestra argumentación teórica fundamentalmente en relación a la transformación espacial que tiene lugar en la modernidad y al proceso de expropiación al que está ligada la acumulación de capital.

De otro lado, la razón por la que hemos elegido los estudios de Karl Marx como fundamento de nuestro análisis del capitalismo ha sido porque consideramos que Marx da con las claves de las condiciones de posibilidad que hacen capitalista a una sociedad capitalista a partir de un estudio objetivo de estas prácticas. Tal como afirma Juan Manuel Aragüés en su excelente estudio *Qué sabes de Marx*, «uno de los fundamentales empeños de Marx fue desentrañar los mecanismos que rigen el funcionamiento de la estructura de la nueva sociedad capitalista»<sup>460</sup>. Marx logra sacar a la luz *las leyes* que atravesarían a todo sistema *capitalista* de producción y ponemos capitalista en cursiva porque, siguiendo la acertada apreciación de Juan Manuel Aragüés, frente a los economistas clásicos, entre los que destacan Adam Smith, David Ricardo o Jeremy Bentham, Marx no se propone descifrar las leyes inmutables y eternas que subyacen a

---

<sup>459</sup> Véase Carlos Fernández Liria, *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Madrid, Ediciones Libertarias Prodhufi, 1992.

<sup>460</sup> Aragüés J. M., *Qué sabes de Marx*, Barcelona, RBA, 2019, p. 64.

todo sistema económico, esto sería justamente ir contra su visión materialista. En su lugar, Marx entiende el capitalismo como un proceso histórico y esas leyes que Marx llega a comprender son «las leyes mismas, de las tendencias que actúan y se imponen con férrea necesidad<sup>461</sup>» solo en un sistema económico capitalista. Para Marx, como señala Aragués, «cada sociedad, cada época, genera sus formas económicas y con ellas sus leyes específicas. No es lo mismo una sociedad esclavista que una sociedad capitalista»<sup>462</sup>. Lo que Marx logra interpretar son las leyes que hacen capitalista a una sociedad capitalista por eso consideramos de rigor estudiar el capital a partir de la obra de Marx.

En *El capital*, Marx se acerca al espíritu científico, lo que implica desmarcarse de sus convicciones políticas, con el fin de poder entender de una manera objetiva cuáles son las condiciones de posibilidad de una sociedad capitalista. El propio Marx explicita sus aspiraciones científicas<sup>463</sup> en el prólogo de la primera edición alemana (Londres a 25 de julio de 1867): «en cualquier *ciencia* el comienzo es siempre arduo. De ahí que lo más difícil resulte la comprensión del primer capítulo»<sup>464</sup>. Marx insiste en la misma idea en el epílogo a la segunda edición alemana (Londres 24 de Enero de 1873), es decir, seis años más tarde: «se ha efectuado *con mayor rigor científico* la deducción del valor mediante el análisis de las ecuaciones en donde se expresa todo valor de cambio»<sup>465</sup>. También en el prólogo y epílogo a la edición francesa (Londres, 18 de Marzo de 1972), cinco años más tarde en relación a la primera edición alemana, Marx reitera sus intenciones:

El método de investigación que he empleado y que todavía no se ha aplicado a los problemas económicos, hace bastante difícil la lectura del primer capítulo, y es de temer que el público francés, siempre impaciente por el resultado y ávido de conocer el nexo entre los principios generales y las cuestiones que le afectan directamente, se asuste de que no pueda avanzar inmediatamente. Este es un inconveniente contra el que nada

---

<sup>461</sup> Marx, K., *El capital*, Tomo I, Libro I, Madrid, Akal, 2014, p.17. A partir de ahora citaremos CAP, I, I.

<sup>462</sup> Aragués, J. M., *Qué sabes de Marx*, op. cit., p. 65.

<sup>463</sup> Se ha de tener presente, como hemos venido advirtiendo, que bajo el término *ciencia* no se está haciendo referencia a la búsqueda de una estructura invariable o atemporal que recorra todo sistema económico, sino que lo que Marx busca son las leyes objetivas válidas únicamente para una economía capitalista.

<sup>464</sup> Prólogo a la primera edición alemana, 25 de Julio de 1867. K. Marx, *El Capital*, Madrid, Akal, 2014, p.15. La cursiva es nuestra. Marx se refiere aquí al primer capítulo de *El capital* en el que fundamenta la noción de *mercancía*.

<sup>465</sup> Epílogo a la segunda edición alemana, Karl Marx, *El capital*, Madrid, Akal, 2014, p.21. La cursiva es nuestra.

puedo hacer, sino advertírselo desde un principio al lector que persigue la verdad. *No hay ninguna carretera principal para la ciencia*, y únicamente tienen probabilidad de alcanzar sus cimas luminosas quienes no regateen esfuerzos por escalar sus escarpados senderos<sup>466</sup>.

Queremos concluir con la última afirmación que cierra el prólogo de la primera edición alemana: «Saludo a todo juicio de la *crítica científica*. Respecto a los prejuicios de la llamada opinión pública, a la que jamás hice concesiones, sigue siendo válido para mí el lema del gran florentino: *seguì il tuo corso, e lascia dir le genti!*)»<sup>467</sup>.

Consideramos que todas estas declaraciones de intenciones que Marx vuelca en los prólogos y epílogos de *El capital* deberían ser razón suficiente para comprender que Marx busca la objetividad de las leyes que ordenan la producción y la sociedad capitalistas. En este sentido, señala Immanuel Wallerstein en su obra *El capitalismo histórico*: «la incesante acumulación de capital ha sido el objetivo o “ley” económica que ha gobernado o prevalecido en la actividad económica<sup>468</sup>» capitalista. Un poco más adelante añade que «la génesis de este sistema histórico se localiza en la Europa del finales del siglo XV»<sup>469</sup>. Justamente el periodo en el que se iniciará la modernidad.

Atender a esta ley descubierta por Marx que anidaría en el corazón de todo orden capitalista de producción que se precie nos lleva a no tener que especificar una forma concreta de capitalismo, pudiendo aunar todas las formas existentes bajo este imperativo. Por ende, tanto el capitalismo clásico basado en el intercambio de mercancías como el capitalismo cognitivo, el capitalismo flexible, el capitalismo inverso, tecnológico, financiero o de plataformas, girarían en torno a un mismo epicentro: *la acumulación ilimitada y siempre creciente de plusvalor*, y así lo afirma Nick Srnicek en su libro *Capitalismo de plataformas*: «aunque el capitalismo es un sistema increíblemente flexible, también tiene ciertos rasgos que no varían, que funcionan como parámetros amplios para cualquier periodo histórico dado<sup>470</sup>». Y continua un poco más adelante: «el crecimiento incesante se impuso como la lógica

---

<sup>466</sup> CAP, I, I, Prólogo y epílogo a la edición francesa, p.33.

<sup>467</sup> CAP, I, I, p.20. Las primeras cursivas son nuestras. Queremos señalar que en el final de esta cita Marx está haciendo referencia a un verso de La Divina Comedia de Dante que en la obra original no está escrita de esta manera. Lo que Virgilio ordena es lo siguiente: "Ven dietro a me, e lascia dir le genti" (Dante Alighieri La divina Comedia, "El purgatorio, Canto V, verso 13.). El verso insta a obedecer en lugar de seguir el curso propio como había citado Marx.

<sup>468</sup> Wallerstein, I., *El capitalismo histórico*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2014, p. 14.

<sup>469</sup> *Ibidem*.

<sup>470</sup> Srnicek N., *Capitalismo de plataformas*, Argentina, Editorial Caja Negra, 2018, p. 16. Reiteramos para cualquier periodo histórico dado siempre que sea bajo un orden capitalista.

definitiva del capitalismo. Esta lógica de la acumulación se volvió un elemento implícito en cada decisión de negocios: a quién contratar, dónde invertir, qué construir, qué producir, a quién venderle, etc.<sup>471</sup>».

Estudiar cada forma específica de capitalismo en profundidad y analizar sus rasgos diferenciadores sobrepasa con creces las intenciones de nuestro estudio actual, algo que no descartamos para futuras investigaciones. En el presente estudio fundamentamos nuestra tesis en algo que une a todas estas formas de capitalismo y es que es «la acumulación de capital la que regularmente predomina sobre otros objetos alternativos<sup>472</sup>». Esto lleva a que acertadamente Carlos Fernández Liria y Luis Alegre en su obra *El orden de El capital, ¿por qué seguir leyendo a Marx?* afirmen que «la sociedad capitalista, en tanto que capitalista, no produce más que *un único producto*; la sociedad capitalista produce *plusvalor*<sup>473</sup>», o en palabras del propio Marx: «la producción capitalista no es sólo producción de mercancías, sino que esencialmente es producción de plusvalía<sup>474</sup>».

Para terminar este capítulo consideramos necesario comprender el papel que juega Marx en la obra de Arendt, ya que nuestra intención es establecer el diálogo entre ambos autores. Diálogo que la propia Arendt abre en su obra.

---

<sup>471</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>472</sup> Wallerstein, I., *El capitalismo histórico*, op.cit., p. 10.

<sup>473</sup> Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *El orden del capital. ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, Madrid, Akal, 2011, p. 381.

<sup>474</sup> CAP, Libro I, Tomo II, p. 256.

## Capítulo VII

### Lógica del capital y triunfo de la labor

*Era una ciudad de máquinas y de altas chimeneas, por las que salían interminables serpientes de humo que no acababan nunca de desenroscarse, a pesar de salir y salir sin interrupción. [...]; [las calles] estaban habitadas por gentes que también se parecían entre sí, que entraban y salían de sus casas a idénticas horas, levantando en el suelo idénticos ruidos de pasos, que se encaminaban hacia idéntica ocupación y para las que cada día era idéntico al de ayer y al de mañana y cada año era una repetición del anterior y del siguiente.*

Charles Dickens, *Tiempos difíciles*

Este capítulo se divide en cuatro epígrafes. En el primero se analiza la lógica que subyace al ciclo del capital en el que producir–consumir son fases repetitivas y sin fin cuya meta es alcanzar siempre la mayor rentabilidad posible. Para comprender el orden del capital hemos fundamentado nuestro análisis en los estudios de Karl Marx, concretamente en su obra *El capital*. Este análisis nos llevará a comprobar que la lógica del capital es idéntica al metabolismo de la labor, lo que implica que el capitalismo sea un modo de producción asentado en el movimiento propio de la vida biológica, del devenir de la naturaleza. Si el capitalismo es un orden que está ligado al movimiento propio de la vida, siguiendo el planteamiento arendtiano de mundo, debemos concluir que el capitalismo es un orden de barbarie porque nos aleja de toda posibilidad de vivir bajo la civilización. Entrar en el ciclo del capital es mantenerse vinculado a la vida, por lo que en ningún caso, atendiendo a las categorías propuestas por Arendt, nos permitiría alcanzar la condición *humana*. Este será el primer sentido que confirmaría nuestra hipótesis, que el capitalismo supone la desaparición del mundo dada la intimidad entre su lógica y el *no mundo*.

En el segundo y tercer epígrafe, trataremos de mostrar cómo el nacimiento del orden económico capitalista debe vincularse a las condiciones que Arendt señala como motores del fenómeno de la desaparición del mundo. En nuestra hipótesis sostendremos que no es casualidad que el triunfo de la labor y la aparición de lo social, entendido siempre como relaciones económicas, coincidiesen con la modernidad. Desde nuestra interpretación, los elementos que llevaron a la desaparición del mundo a partir de la modernidad coinciden con las condiciones que dieron lugar al nacimiento del

capitalismo. Si esto es así, debe afirmarse que el capitalismo implica la desaparición del mundo.

A partir del tercer epígrafe analizamos la labor en relación a la fase de producción del capital, momento del ciclo, según Marx, en el que se produce la revalorización del valor gracias a una mercancía especial, la fuerza de trabajo. Lo que plantearemos es que la fuerza de trabajo de Marx es un concepto análogo al *poder de la labor* de Arendt. Si esto es así, el triunfo de la labor debe leerse como el triunfo del capital.

El punto de partida será el argumento arendtiano que explica la inversión entre trabajo y labor que acaece en la modernidad, concretamente a partir de las políticas imperialistas burguesas en el siglo XIX. Afirma Arendt que la labor destrona al trabajo por su gran capacidad para producir en abundancia, productividad que es identificada por la autora como un “poder de labor” que se traduce en fuerza humana para laborar.

A partir de este planteamiento de Arendt vinculamos esta noción con la de *fuerza de trabajo* en Marx. Esto nos llevará a exponer la crítica de Arendt a Marx en relación al concepto de *trabajo*. El centro de esta crítica arendtiana es que Marx no supo distinguir entre trabajo y labor. En tal caso, sería difícil que *poder de labor* y *fuerza de trabajo* fuesen conceptos análogos, porque labor y trabajo no son actividades asimilables bajo las categorías arendtianas. Sin embargo, contra la crítica de Arendt, consideramos que Marx sí introduce una delimitación entre dos formas de trabajo diferentes: el *trabajo abstracto* y el *trabajo concreto* que se corresponden con la distinción arendtiana entre *labor* y *trabajo* respectivamente. Aquí es donde anida, como veremos, esa posibilidad de que el poder de la labor sea la fuerza que produce en la fase de producción del ciclo del capital el plusvalor. Si la labor, como comprobaremos, es lo que hace posible la revalorización del capital, el capitalismo sería un orden que habría fomentado el triunfo de la labor y con ello habría forzado a la existencia humana a habitar en una sociedad de masas. La sociedad de masas es lo que trataremos en el tercer epígrafe.

Finalmente, a modo de apunte<sup>475</sup>, un cuarto, y último, epígrafe en el que manifestamos que la sociedad de masas propia del capitalismo industrial, objeto de

---

<sup>475</sup> Decimos a modo de apunte porque somos conscientes de que esta cuestión es mucho más compleja de lo que nosotros mostramos aquí. Solo hemos apuntado este problema a fin de mostrar que somos conscientes de que la sociedad de masas que Arendt postula hoy no es la nuestra y si no hemos podido desarrollar más este asunto ha sido por falta de tiempo. Esta línea queda abierta para futuras investigaciones.



estudio tanto de Arendt como de Marx, no es en la actualidad nuestra sociedad, al menos en Europa. No vivimos en la actualidad en una sociedad de masas *sombartiana*. Es la sociedad de empresa, cuyo tejido no se articula en el intercambio y la homogeneidad, sino que lo hace en el nuevo paradigma de la competitividad y la diferencia, la propia del capitalismo tardío. Empero, aún con este cambio, mostramos que el capitalismo avanzado basado en la empresa sigue suponiendo la desaparición del mundo que Arendt temía.

### 7.1 De la identidad entre la lógica del capital y el metabolismo de la labor

*Los dioses habían condenado a Sísifo a subir sin cesar una roca hasta la cima de una montaña desde donde la piedra volvía a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza.*

Albert Camus, *El mito de Sísifo*

En este epígrafe vamos a analizar la identidad entre el metabolismo de la labor y la lógica del capital, el eterno ciclo producir-consumir. Como afirmamos en el capítulo anterior, estudiaremos el ciclo del capital a partir de los análisis de Karl Marx para después poner en relación este orden con el metabolismo de la labor.

Señalamos en el capítulo anterior que la ley del capital es producir plusvalor, producir ganancias ilimitadas. Esta novedosa ley que ordena todo un modo de producción capitalista va a suponer una ruptura radical con las formas de organización económica anteriores a la modernidad desencadenando con ello el proceso de alienación del mundo que Arendt sitúa también en la modernidad.

Es evidente que el intercambio económico no es un invento del capitalismo. El hecho de intercambiar productos ha estado presente en todos los pueblos humanos. Sin embargo, un intercambio de productos no es un intercambio capitalista. Esta forma de intercambio es denominada por Marx como *intercambio mercantil simple*, donde lo que se intercambia es un objeto por otro objeto. Estaríamos ante una economía de subsistencia que ha caracterizado a todas las sociedades anteriores a la modernidad. Esta organización no puede entenderse como capitalista, porque en ella la riqueza se

comprende bajo una realidad material concreta: el valor de las cosas está en las cosas mismas porque estas nos permiten satisfacer las necesidades vitales. Por eso el objetivo último de esta economía es el intercambio de productos cualitativamente diferentes a fin de poder satisfacer la diversidad de necesidades humanas.

Antes de la modernidad la economía se basaba en el intercambio directo de productos, o bien por medio del trueque, donde se cambia un objeto por otro, o bien cambiando un objeto por dinero (venta) para luego con él comprar otro objeto (compra). En todo caso el objetivo es «vender para comprar<sup>476</sup>». En el intercambio simple, la venta del producto de mi trabajo tiene como finalidad la compra de un *objeto útil* que ha sido producido por el trabajo ajeno, es decir, por el trabajo de otra persona, de otro *homo faber*.

Marx identifica el intercambio simple de productos con las siguientes fases: «Mercancía- Dinero- Mercancía»<sup>477</sup> donde la mercancía que vendo no es la misma que la que compro, por lo que en realidad esta fase debería expresarse de la siguiente manera: M-D-M' donde M y M' son objetos cualitativamente diferentes. Marx nos pone el ejemplo en *El capital* de un tejedor católico que vende 20 varas de tela por 2 libras esterlinas «y, como hombre chapado a la antigua que es, vuelve a cambiar las 2 libras esterlinas por una Biblia [...] que debe terminar como objeto de uso en casa del tejedor y satisfacer allí necesidades de edificación espiritual<sup>478</sup>». A la luz de los estudios de Marx, este intercambio no puede ser identificado como capitalista porque se intercambian productos cualitativamente diferentes sin tener como objetivo acumular plusvalor, digamos, una riqueza abstracta en la que el valor no reside en las cosas mismas, sino en su posibilidad de ser cambiadas no por cosas, sino por dinero.

Con el nacimiento del capitalismo en la modernidad, otra finalidad late en el corazón del intercambio, porque, atendiendo a lo que acabamos de señalar, la economía capitalista ya no tiene como objetivo el intercambio de *productos*, que nos ayudarían a subsistir, sino la circulación de *mercancías* y «la circulación de mercancías es distinta del intercambio directo de productos<sup>479</sup>». Bajo el modo de producción capitalista, los objetos dejan paso a las mercancías porque la finalidad del intercambio de productos es cumplir con esa ley que advertía Marx, la acumulación ilimitada de plusvalor. Este

---

<sup>476</sup> CAP, I, I, p.145.

<sup>477</sup> CAP, I, I, p.145. De ahora en adelante identificaremos M como mercancía y D como dinero, así el intercambio de productos se expresaría por medio de la siguiente fórmula: M-D-M', tal como el propio Marx hace en el capital.

<sup>478</sup> CAP, I, I, pp. 144-145.

<sup>479</sup> CAP, I, I, p. 153.

cambio de objetivo implica que las fases del ciclo del intercambio capitalista sean cualitativamente distintas a las del intercambio simple de productos.

Esto es lo que descubre Marx de forma *científica*, que el intercambio capitalista ya no atiende al ciclo M-D-M', sino que ahora «D-M-D', es la fórmula general del capital<sup>480</sup>». En esta nueva fórmula D y D' ya no son objetos cualitativamente diferentes, sino cantidades monetarias o financieras cuantitativamente diferentes «en donde  $D'=D+\Delta D$ , es decir igual a la suma de dinero originariamente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente sobre el valor originario es lo que llamo plusvalía (*surplus value*)»<sup>481</sup>. Lo que ocurre es que el capitalista no solo compra para vender sino que compra «para vender más caro<sup>482</sup>», es decir, para obtener ganancia. La ganancia, coincide con la plusvalía y esta es directamente proporcional a la diferencia entre D' y D. Lograr ese incremento de forma ilimitada es el fin de toda producción capitalista.

Esta búsqueda de ganancia, como afirma Karl Polanyi en su lúcida obra *La gran transformación* (1957), fue lo que derivó en la ruptura con todos los sistemas económicos anteriores, puesto que «todos los tipos de sociedades están limitados por factores económicos. Pero la civilización del siglo XIX era económica en un sentido diferente y distintivo, ya que optó por basarse en una motivación que raras veces se ha reconocido como válida en la historia de las sociedades humanas y que ciertamente no se había elevado jamás al nivel de una justificación de la acción y el comportamiento consuetudinarios: la ganancia<sup>483</sup>». Según Polanyi, la sociedad moderna capitalista que madura a partir de la Revolución industrial en Inglaterra será la primera que asiente sobre la economía todos sus cimientos civilizatorios. Por primera vez en la historia la economía dejaba de ser un aspecto subordinado a la vida humana para arrastrar a la humanidad a un cataclismo social sin precedentes motivado por el interés privado centrado en el beneficio. El ejemplo de esta catástrofe social lo veremos en el próximo capítulo cuando estudiemos los cercamientos y el grave impacto que tuvieron sobre la vida de millones de seres humanos.

Por primera vez, continua Polanyi, los seres humanos empiezan a producir excedente única y exclusivamente para llevarlo al mercado con el fin poder cambiarlo

---

<sup>480</sup> CAP, I, I, p. 210.

<sup>481</sup> CAP, I, I, p. 204.

<sup>482</sup> CAP, I, I, p. 210.

<sup>483</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México, Fondo de cultura económica, 2015, p. 77.

por un novedosa mercancía que les permite el beneficio individual, el dinero<sup>484</sup>. A la importancia decisiva que tuvo la introducción del dinero como principal mercancía con la que materializar el cambio en el nuevo sistema económico capitalista apunta también John Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno*. Según Locke, el dinero permitió que se estableciese una nueva forma de entender la riqueza que permitía el beneficio que postulaba el capitalismo. A partir de este momento la riqueza dejará de entenderse como algo material vinculado a los objetos y a la satisfacción de las necesidades vitales para entenderse como algo duradero que se puede acumular. Con este fin «se introdujo el empleo del dinero, es decir, de alguna cosa duradera que los hombres podían conservar sin que se echase a perder, y que los hombres por mutuo acuerdo aceptarían a cambio de artículos verdaderamente útiles para la vida y de condición perecedera»<sup>485</sup>. Con la aparición de la ganancia ilimitada los objetos se empezaron a desdibujar y todo se convirtió en una mercancía. Estudiaremos esta cuestión en el capítulo noveno de esta segunda parte.

Esta transformación en la forma de comprender la riqueza es lo que se jugará bajo estas dos fórmulas opuestas que Marx descubre (M-D-M' y D-M-D') y con las que se expresan estos dos diferentes ciclos económicos. Por un lado, el intercambio de mercancías simple o directo, ciclo recorrido por todas las economías premodernas (no capitalistas), y, por otro lado, el ciclo que recorre la economía capitalista.

Con la economía capitalista, dirigida por la nueva clase social, la burguesía, emerge un novedoso objetivo: ganar más dinero que el que se invirtió inicialmente. Como afirmaba Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, en relación al análisis del imperialismo, en la «inacabable acumulación del dinero que engendra al dinero» se resume el ideal de esta nueva economía. Con este fin, afirma Marx, debe hacerse que el ciclo D-M-D', «el movimiento del capital sea ilimitado»<sup>486</sup>. Por ende, como afirman Fernández Liria y Luis Alegre siguiendo el estudio de Marx, hablamos no de un ciclo productivo, sino de un *ciclo re-productivo*, donde a fin de sobrevivir la re-producción constante de plusvalor se presenta como «una ley que obliga a los empresarios a reinvertir y acumular, independientemente de su voluntad»<sup>487</sup>, ya que si no lo hiciesen estarían arruinados.

---

<sup>484</sup> Cfr. Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 102.

<sup>485</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 74.

<sup>486</sup> CAP, I, I, p. 206.

<sup>487</sup> Fernández Liria, C., y Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital. ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p.56.

Es muy interesante en este sentido la famosa metáfora con la que Wallerstein identifica el nuevo ciclo económico capitalista en su obra *El capitalismo histórico: en «ese afán absoluto de enriquecimiento»<sup>488</sup>*, «el capitalismo histórico es un sistema patentemente absurdo. Se acumula capital a fin de acumular más capital. Los capitalistas son como ratones en una rueda, que corren cada vez más deprisa a fin de correr aún más deprisa<sup>489</sup>».

Si Wallerstein señala el capitalismo como un sistema productivo absurdo, lo hace porque a pesar de su producción ilimitada de ganancia la mayor parte de la población del mundo vive en peores condiciones materiales y en peores condiciones políticas. El beneficio no se redistribuye equitativamente, por lo que socialmente estaríamos ante una forma económica que solo beneficia a una pequeña parte de la población, mientras que a su vez, como apuntaba Polanyi, se arrastra a la humanidad a un disloque social sin precedentes.

Todo el ciclo del capital tiene un único interés: producir plusvalor a fin de que este acabe traducándose en ganancia. Solo así, como afirmaba Wallerstein, el sistema vuelve a empezar de nuevo posibilitando revalorizar el valor inicial. Entendida la ley que subyace a todo sistema económico capitalista es importante entender cómo se organizan los ciclos del capital para lograr el objetivo único de enriquecerse individualmente. Atendiendo a los estudios de Marx, el ciclo del capital se compone de dos fases contrapuestas: la fase de producción y la de circulación.

La fase productiva (DM) es el momento del ciclo en el que el inversor compra toda la mercancía necesaria para producir nuevas mercancías. Para ello comprará un lugar donde poner la fábrica, la propia fábrica, la maquinaria o las materias primas (lo que Marx define como *capital constante*), así como una mercancía muy específica que es la fuerza de trabajo (definido por Marx como *capital variable*), la cual tiene el poder de producir el excedente necesario clave en la producción de plusvalía.

La fase de circulación (MD) se corresponde con la necesidad de que la mercancía sea vendida, o podemos decir también, consumida. La circulación de mercancías es una parte obligada del proceso porque para que este pueda volver a comenzar las mercancías producidas no deben estancarse en un almacén, ya que no permitirían la conversión del *capital mercantil* al *capital monetario* que permite materializar la ganancia al transformar el plusvalor en dinero. Esta necesidad llevará,

---

<sup>488</sup> CAP, I, I, p. 207.

<sup>489</sup> Wallerstein, I., *El capitalismo histórico, op.cit.*, p. 34.

entre otras cosas, a crear necesidades de consumo, a la obsolescencia de los productos y a «crear nuevos productos raros con los que renovar el proceso<sup>490</sup>». Lo ideal es que en esta fase la mercancía se venda lo antes posible para que así se renueve rápidamente el proceso de producción.

Lo importante en relación con nuestra hipótesis es que la ganancia surge de un ciclo que es totalmente análogo al metabolismo de la labor: producir y consumir que «no son más que dos etapas del siempre recurrente ciclo de la vida biológica. Estas dos etapas del proceso vital se siguen tan exactamente una a otra que casi constituyen uno y el mismo movimiento, que cuando casi ha acabado debe empezar de nuevo»<sup>491</sup>. En este ciclo de la labor las cosas «vienen y van, son producidas y consumidas, en consonancia con el siempre repetido movimiento cíclico de la naturaleza<sup>492</sup>» que trata de asegurar la supervivencia del organismo vivo. Lo que está en juego bajo la eterna repetición de este metabolismo es la «necesidad de subsistir»<sup>493</sup> y exactamente lo mismo ocurre con el ciclo del capital. Lo mismo que se afirma de la labor puede afirmarse de la lógica del capital, donde la fase de producción y consumo se siguen tan de cerca como si de un mismo movimiento se tratase, a fin de subsistir. Tal subsistencia solo se expresa de una forma: acumulando plusvalor.

Arendt se percata de este vínculo entre este nuevo modelo productivo, la labor y la naturaleza al afirmar en *La condición humana* que «vivimos ya en una sociedad donde la riqueza se calcula en términos de ganancias y gastos que no son más que modificaciones del doble metabolismo del cuerpo humano».<sup>494</sup> El metabolismo del capital, en esa analogía con el cuerpo, lleva necesariamente implícito el imperativo de la repetición constante de estas fases, que no es otra cosa que la «eterna necesidad impuesta por la naturaleza»<sup>495</sup>, donde en ella se asegura su vida, la supervivencia del capitalista como capitalista así como del nuevo orden social que ha establecido.

Este es el primer sentido por el que consideramos que el capitalismo destruye el mundo, por su íntimo vínculo con la labor y, por ende, con la naturaleza. El orden del capital está subsumido en el orden de lo biológico y, tal como afirmaba Arendt, el mundo natural es el mundo en el que los seres humanos nos reducimos a ser como cualquier otro ser vivo y en ningún caso podríamos actualizar nuestra condición

---

<sup>490</sup> *Ibidem.*, p. 26.

<sup>491</sup> LTA, p. 94.

<sup>492</sup> CH, p. 118

<sup>493</sup> CH, p. 120.

<sup>494</sup> CH, p.139

<sup>495</sup> CH, p.123

*humana*. En este sentido, la economía capitalista no es un sistema civilizatorio, porque en tanto que nos reduce al movimiento de la naturaleza nos ancla a un estadio humano de barbarie. Si el modo de producción capitalista no es capaz de generar un mundo es porque está totalmente vinculado a la labor, con la cual comparte la misma lógica. Sin embargo, no es solo su metabolismo afín lo que vincula el capitalismo con la labor y con el consecuente triunfo de lo social.

En los próximos epígrafes se incide fundamentalmente en la relación que guarda el nacimiento del capitalismo con los planteamientos más importantes sobre los que Hannah Arendt establece su noción de desaparición del mundo: el triunfo de la labor, el olvido de la acción política, el auge de lo social o la aparición de las masas. Lo que tratamos de mostrar aquí es que todos estos elementos no nacen simplemente con la aparición de la modernidad en general, como afirma la autora, sino que lo hacen al amparo del modo de producción capitalista en particular.

## **7.2. La modernidad en general, el capitalismo en particular**

*El objetivo final de esta obra estriba en revelar la ley económica del movimiento de la sociedad moderna.*

Karl Marx, *El capital*

### **7.2.1. Las emergentes relaciones económicas modernas son las capitalistas**

Como vimos en el capítulo cuarto, a propósito del emerger de lo social<sup>496</sup>, entendemos aquí por social el proceso de relaciones económicas que ocupan el espacio público a partir de la modernidad. Arendt señalaba dos momentos clave en el aparecer de la sociedad que estarían en relación con el modo de producción capitalista: el primero, la Revolución industrial. Este momento histórico coincide para Arendt con «la sociedad comercial o el capitalismo en sus primeras etapas»<sup>497</sup> y se caracteriza por la preeminencia de los objetos que surgen de la actividad del trabajo realizado por el *homo*

---

<sup>496</sup> Recordamos que todas estas cuestiones están explicadas en la primera parte del trabajo, concretamente en el capítulo cuarto entre las páginas 125 y 132. Es por este motivo que no vamos a volver a exponer aquí este análisis de Arendt por no duplicar partes del estudio y solo citaremos aquello que no se haya dicho anteriormente o sea de estricta necesidad para el argumento, lo que nos obligaría a tener que repetir alguna cita, algo que advertiremos al lector.

<sup>497</sup> CH, p. 186.

*faber*. En este momento va a aparecer el mercado de cambio en el que las cosas «sean producto de la labor o del trabajo, bienes de consumo u objetos de uso [...] se convierten en “valores”»<sup>498</sup>. En valores de cambio. Si seguimos el argumento de Arendt, el triunfo del fabricante en los inicios de la modernidad aún no implica la desaparición del mundo completamente porque el *homo faber* aparece en público y, aunque no se muestre a sí mismo, aparece ante los demás a través de los productos que lleva al mercado.

El segundo momento clave que dará lugar a la desaparición del mundo con el auge de la sociedad es la aparición de las políticas burguesas imperialistas a partir de 1884<sup>499</sup> que provocarán el triunfo de la labor sobre el trabajo y por supuesto sobre la acción que ya estaba eclipsada en los inicios de la modernidad por los objetos del fabricante. Al establecerse un mercado de valores el interés por los objetos desaparece en favor del «huero deseo de la burguesía de hacer que el dinero engendre dinero [...] producir la ilimitada acumulación de capital»<sup>500</sup>. Ante esta afirmación de Arendt es difícil negar, como señala Françoise Collin, que «ce monde moderne est lui-même issu de l’essor conjoint de la bourgeoisie et du primat de l’économique»<sup>501</sup>.

Aunque Arendt es bastante clara en *Los orígenes del totalitarismo*, concretamente en el capítulo quinto titulado “La emancipación política de la burguesía”, al afirmar que el interés de la burguesía a partir del siglo XIX fue acumular capital, por lo general, lo que nos vamos a encontrar es que el emerger de lo social se vincula en su obra con la modernidad en un sentido amplio, pero no lo pone en relación con el modo de producción capitalista en particular.

No obstante, aunque Arendt normalmente no vincula directamente su diagnóstico del emerger de lo social<sup>502</sup> al capitalismo, es inevitable que su crítica señale hacia esta dirección porque, tal como hemos venido indicando, no existe otra economía que emerja en la modernidad y rompa con la economía de subsistencia feudal que no sea el capitalismo. Por tanto, hablar de una economía que emerge en la modernidad como un novedoso proceso social no puede ser más que la economía capitalista<sup>503</sup>.

---

<sup>498</sup> CH, p. 187.

<sup>499</sup> OT, p. 210-211.

<sup>500</sup> OT, p. 227-228.

<sup>501</sup> Collin. F., *l’homme est-il devenu superflu?*, Paris, Editions Odile Jacob, 1999, p.39

<sup>502</sup> Siempre atendiendo al significado de proceso económico.

<sup>503</sup> Desde nuestra lectura, el emerger de lo social estaría motivado por la acumulación capitalista por otro motivo más: al expropiar a millones de seres humanos de sus hogares, mediante el proceso que Marx define como *acumulación originaria*, la vida inevitablemente debe ocupar el espacio público para poder



En relación a lo que acabamos de afirmar, si miramos al contenido de los acontecimientos históricos, uno de los elementos que puede explicar este proceso de transformación que culmina con el triunfo del *animal laborans* fue el nacimiento y progresivo auge del mercado de cambio a partir de la modernidad. Lo vemos en el testimonio dado por Polanyi en *La gran transformación*: «los mercados no desempeñaron ningún papel importante en el sistema económico hasta el final de la Edad media; [...] A partir del siglo XVI, los mercados eran numerosos e importantes [...], pero todavía no había señales del futuro control de los mercados sobre la sociedad humana»<sup>504</sup>.

Si relacionamos esta afirmación de Polanyi con el diagnóstico de Arendt, ambos autores parecen apuntar al mismo fenómeno: que en los primeros años del capitalismo, coincidiendo con el mercantilismo, empiezan a generalizarse los mercados, pero aún las cosas son cosas y el trabajo del *homo faber* domina la esfera pública. Solo cuando los mercados dominan la sociedad humana, cuando las cosas dejan de ser cosas para ser valores, coincidiendo con las políticas imperialistas, el triunfo del *animal laborans* se impone. Según este planteamiento, a partir del siglo XIX, el progresivo auge y desarrollo del mercado unido al deseo de acumular capital por parte de la burguesía darían lugar al triunfo de la labor sobre los objetos del trabajo y la actividad del *homo faber*. La labor ocupaba el lugar que en otro tiempo había ocupado la acción debido a su capacidad productiva. Vemos en el siguiente epígrafe por qué se invierten las actividades humanas y acaba triunfando la labor.

### 7.2.2. El triunfo de la labor

*Esta inversión, tuvo que alterar también la jerarquía tradicional dentro de la vita activa, situando la más baja de las actividades humanas, en el puesto más alto.*

Hannah Arendt, *Labor, trabajo, Acción. Una conferencia*

---

subsistir porque no existe un lugar privado propio en el que satisfacer las necesidades humanas. Este argumento está fundamentado en el próximo capítulo.

<sup>504</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 103-104.

### 7.2.2.1. Labor y productividad

Ante esta inversión es necesario preguntarse qué cualidad de la labor hizo que esta actividad pasase de ser la última en la jerarquía de las actividades humanas a ocupar el lugar más alto con el surgimiento de la modernidad. Arendt responderá que fue su capacidad productiva. Así lo explica en el artículo “La tradición y la época moderna” publicado en 1961 en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*:

En las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo, *homo faber* hasta que, en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana<sup>505</sup>.

Siguiendo el planteamiento de Arendt, el triunfo del *animal laborans* habría venido motivado por una capacidad que anida en la naturaleza de la labor y que el trabajo no posee, la de ser altamente productiva, productividad desde la que se podrá atender al nuevo imperativo de la burguesía. La labor es capaz de producir en abundancia, de hacer que las cosas se multipliquen. Ante el nuevo mercado de cambio, que lo que necesita es una superproducción ilimitada de mercancías con las que poder acumular ganancia, la capacidad productiva de los seres humanos pasa a ser un atributo principal.

En *La condición humana*, Arendt le reconoce a Marx el haber sido el primero en percatarse del poder productivo de la labor y añade una caracterización de esa productividad que nos llevaría a relacionar este planteamiento de Arendt con la noción de *fuerza de trabajo* de Marx. Vemos el texto en cuestión:

Claramente descubierto y analizado por Karl Marx, es que la propia actividad laboral, al margen de sus circunstancias históricas e independientemente de su lugar en la esfera privada o pública, posee una “productividad” suya, por fútiles y no duraderos que puedan ser sus productos. Dicha productividad no se basa en los productos de la labor, sino en el “poder” humano, cuya fuerza no queda agotada cuando ha producido los medios para su propia subsistencia y supervivencia, que es capaz de producir un

---

<sup>505</sup> Arendt, H., “La tradición y la época moderna”, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 72.

“superávit”<sup>506</sup>.

Esta cita deja ver uno de los argumentos más importantes para nuestra hipótesis, que la productividad de la labor tiene que ver con una fuerza, con un poder humano que no se acaba una vez producido lo necesario para sobrevivir, sino que, por el contrario, produce excedente. La labor produce en abundancia porque está emparentada con la vida y «la fuerza de la vida es la fertilidad»<sup>507</sup>. A partir del siglo XIX la estabilidad y la durabilidad de los objetos no es algo importante,

Los ideales del *homo faber*, el fabricante del mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*. Vivimos en una sociedad de laborantes debido a que sólo el laborar, con su inherente fertilidad, es posible que origine abundancia; y hemos cambiado el trabajo por el laborar.<sup>508</sup>

En esta inversión de la estabilidad del objeto por la productividad del sujeto los seres humanos dejan de aparecer en el espacio público como fabricantes, como propietarios de *cosas* para mostrarse ahora como vendedores de fuerza de la labor con la que crear excedente. La propia Arendt afirma que «el resultado es que lo comprado y vendido en el *mercado del trabajo* no es habilidad individual, sino “poder de la labor” del que todo ser humano posee aproximadamente el mismo»<sup>509</sup>.

Hemos llegado a un punto en el que es difícil no vincular ese poder de la labor no cualificado, capaz de crear superávit y que todo ser humano posee con la idea de *trabajo abstracto* y *fuerza de trabajo* en Marx, que explicarían perfectamente ese triunfo de la labor a la luz del capitalismo, nuestra hipótesis.

#### 7.2.2.2. Arendt y Marx: Fuerza de trabajo y poder de la labor

La figura de Marx está presente a lo largo de toda la obra de Hannah Arendt,

---

<sup>506</sup> CH, p. 112.

<sup>507</sup> CH, p. 127.

<sup>508</sup> CH, p. 141.

<sup>509</sup> CH, p. 113. La cursiva es nuestra para hacer notar que en el texto original inglés Arendt escribe el mercado de la *labor*, no el mercado de *trabajo*. Vemos la cita en inglés: «It results is that what is bought and sold in the *labor market* is not individual skill but “labor power”» (HC, p. 90).

pero el lugar que ocupa en la misma es un lugar polémico. Arendt tiene muy presente a Marx en sus escritos y son múltiples las referencias a este autor, sin embargo, su sombra se proyecta en la obra de Arendt fundamentalmente bajo la forma de la crítica.

Arendt conoce bien la obra de Marx. En la década de 1950 coincidiendo con *Los orígenes del totalitarismo*, la autora preparó un estudio, financiado por la Fundación Guggenheim, y que por cierto nunca terminó, que iba a llevar por título “Los elementos totalitarios del marxismo”<sup>510</sup>. En este estudio, Arendt se proponía «examinar en profundidad el marxismo como el único elemento ideológico que, a su parecer, conectaba la terrible novedad totalitaria con el cauce de la tradición de pensamiento político de Occidente». Las notas de su diario, conferencias y ensayos sobre esta investigación inacabada han sido recogidos en los cinco primeros capítulos de la compilación de Jerome Kohn titulada “La promesa de la política”, así como en el ensayo “Karl Marx y la tradición de pensamiento político occidental”. Aunque esta obra nunca vio la luz, según afirma Elisabeth Young-Bruehl, *La condición humana, Entre el pasado y el futuro y Sobre la revolución* «salieron todos ellos de sus estudios para el proyectado y nunca escrito libro sobre el marxismo»<sup>511</sup>.

No vamos a entrar en un estudio amplio del papel que juega la figura de Marx en la obra de Arendt, porque nuestra intención es meramente comprobar si puede vincularse la noción de *fuerza de trabajo* en Marx con la idea arendtiana de *poder de la labor*, así como las nociones *trabajo concreto* y *trabajo abstracto* con la diferenciación arendtiana entre *trabajo* y *labor* respectivamente. Si estos términos pueden vincularse entre sí, deberíamos afirmar que la labor triunfa a partir del siglo XIX debido a que su fuerza para laborar es capaz de producir plusvalía estableciéndose con ello una analogía entre el pensamiento de Arendt y el de Marx en este punto.

Este planteamiento que proponemos nos obliga a pasar por la crítica que Arendt le hace a Marx en relación a su noción de *trabajo*. Una primera crítica apuntaría a que bajo el concepto de *trabajo* de Marx, afirma la autora, «la distinción entre trabajo y labor desaparecería por entero, todo trabajo se convertiría en labor»<sup>512</sup>. Para Arendt al entender todas las cosas como un producto que resulta de la fuerza de la labor se anula el trabajo propio del *homo faber*, el objeto estable que quedaría reducido a mero consumible, indiferenciado con ello ambas actividades. Es importante mostrar esta

---

<sup>510</sup> Cfr. PP. p. 11; MX, pp. 7-8.

<sup>511</sup> Young-Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 361.

<sup>512</sup> CH, p. 113.

crítica de la autora porque, según lo que estamos planteando nosotros aquí, la distinción marxiana entre *trabajo abstracto* y *trabajo concreto* atendería a esa diferenciación entre *labor* y *trabajo* que Arendt niega, lo que supondría cuestionar la validez de esta crítica de la autora. Además, si Marx contempla una actividad humana distinta en esa diferenciación, cobra pleno sentido que por *fuerza de trabajo* se pudiese entender *poder de la labor*, lo que implicaría entender la labor como productora de plusvalía y de ahí su triunfo en la modernidad.

Ante la cuestión de si la fuerza de trabajo puede asimilarse a fuerza de labor, hemos de empezar con un elogio de Arendt a Marx que la autora escribe en *La condición humana*: «lo que explica la productividad de la labor no es ésta en sí misma, sino el superávit del “poder de la labor” humana (*Arbeitskraft*), la introducción de este término por Marx constituyó, como Engels señaló acertadamente, el elemento más original y revolucionario de todo su sistema»<sup>513</sup>. Arendt está de acuerdo con este descubrimiento de Marx porque permite pensar la capacidad productiva de la labor en la línea en la que ella lo está haciendo, pues, recordemos que para la autora la capacidad productiva de la labor fue lo que llevó a que la labor triunfase frente al trabajo en el siglo XIX.

Este es de los pocos elogios que encontramos en la obra de Arendt hacia Marx. Por lo general, lo que encontramos son críticas por, en palabras de la autora, sus contradicciones internas<sup>514</sup> por ejemplo en su planteamiento de que «“la violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva”, de donde se deduce que la violencia es la comadrona de la historia»<sup>515</sup>. No vamos a entrar en esta cuestión porque lo que nos interesa es la crítica que Arendt hace de la noción de *trabajo* de Marx, siendo esta a su vez la objeción que tiene una mayor relevancia dentro de la obra de la autora.

La primera crítica que encontramos en relación a la idea de trabajo en Marx, la

---

<sup>513</sup> CH, p. 112.

<sup>514</sup> Arendt afirma en la compilación *Marx y la tradición de pensamiento político occidental* que «la autocontradicción básica en que está atrapada la obra entera de Marx, desde los escritos tempranos hasta el tercer volumen de *El Capital* (y que puede expresarse de diversas formas: que él necesita de la violencia para abolir la violencia, que la meta de la historia es acabar con la historia, que la labor es la única actividad productiva del ser humano pero que el desarrollo de las fuerzas productivas del ser humano conducirá a largo plazo a la abolición de la labor, etc.), surge de su insistencia en la libertad» (MX, p. 32).

<sup>515</sup> Arendt, H., “*La tradición y la época moderna*”, EPF, p. 27. Que la violencia sea el motor de la historia será una tesis rechazada por Arendt fundamentalmente porque negaría la exclusión de la violencia del ámbito de lo político tal como la autora plantea. La violencia no tendría cabida para Arendt en su esquema político. Véase *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

encontramos en la obra de Arendt *Karl Marx y la tradición de pensamiento occidental*. Afirma Arendt: «el lado realmente anti-tradicional y carente de precedentes de su pensamiento es su glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había siempre despreciado: la clase trabajadora»<sup>516</sup>. Para Arendt, la tradición de pensamiento político occidental acaba de romperse con las tesis de Marx en la que el autor propone la labor, afirma Arendt, como el centro de sus reflexiones, y entendiendo con ella la actividad suprema de los seres humanos. Para Arendt, «cuando Marx declaró que la labor es la actividad más importante del hombre, estaba diciendo en términos de la tradición que no es la libertad sino la necesidad lo que hace humano al hombre»<sup>517</sup>.

Si bien es cierto que ambos pesadores toman como punto de partida de sus análisis políticos la actividad humana, Marx, en su interés por conocer las fuerzas productivas que atraviesan la sociedad, «hizo de la labor la actividad más importante del hombre»<sup>518</sup>, mientras que para Arendt la diferencia específica de los seres humanos sería la acción política. En este sentido, afirma Arendt, «Marx fue el primero en definir al hombre como un *animal laborans*, como una criatura que trabaja»<sup>519</sup>, olvidando con ello que históricamente la actividad que más nos acerca a la libertad y a la condición humana es la acción política.

Por tanto, la idea de la crítica de Arendt a la forma de comprender la actividad del trabajo por parte de Marx gira en torno a la idea de que Marx no solo habría olvidado la importancia de la acción política, sino que, además, no habría distinguido en su pensamiento la actividad de trabajar frente a la de laborar: «por labor Marx entiende aquí no sólo aquel necesario “metabolismo con la naturaleza”, que es la condición natural del hombre, sino la totalidad del reino del trabajo, de las artesanías y el arte, que en conjunto requieren de aprendizaje especializado»<sup>520</sup>. Con esta indiferenciación, Marx le habría atribuido «así al trabajo una productividad que nunca tiene»<sup>521</sup>. Este es el centro de la crítica arendtiana que nos interesa a nosotros, siendo a su vez la crítica más importante dentro de su obra.

Probablemente Arendt señala esta confusión entre labor y trabajo a partir de este texto de Marx: «en cuanto creador de valores de uso, en cuanto trabajo útil, el trabajo es

---

<sup>516</sup> MX, p. 24.

<sup>517</sup> MX, p. 32-33.

<sup>518</sup> MX, p. 28.

<sup>519</sup> Arendt, H., “De Hegel a Marx”, PP, p. 115

<sup>520</sup> MX, p. 36.

<sup>521</sup> Arendt, H., “De Hegel a Marx”, PP., p. 116.

por tanto una condición de la existencia del hombre, independientemente de todas las formas de sociedad, una necesidad natural eterna para mediar en el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, esto es la vida humana<sup>522</sup>».

Justamente para Arendt el trabajo del *homo faber* no puede entenderse como una actividad que exprese el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza, y de hecho es justamente de ese metabolismo de lo que nos aleja el trabajo al crear el artificio humano.

Aunque estamos de acuerdo con la crítica de Arendt, pues vemos cómo se confunden en esta forma de comprender el *trabajo* la actividad de laborar con la de trabajar al homogenizar bajo un único término, *trabajo*, la heterogeneidad cualitativa de la *labor* y del *trabajo*, consideramos que no es de justicia afirmar que Marx confunda o subsuma todo trabajo en una actividad laboral. A pesar de que Marx ligue el trabajo a la naturaleza humana y englobe en la palabra *trabajo* ambas actividades, sí hace una diferenciación en su obra de dos aspectos distintos que subyacen en la actividad del trabajo que sí que se corresponderían con las nociones arendtianas de *labor* y *trabajo*, tal como podemos ver en la siguiente cita:

Por un lado, todo trabajo es gasto de fuerza de trabajo humana en el sentido fisiológico, y en esta calidad de trabajo humano igual o de trabajo abstractamente humano constituye el valor de las mercancías. Por otro lado, todo trabajo es gasto de fuerza de trabajo humana en forma específica y determinada por su fin, y en esta calidad de trabajo útil concreto produce valores de uso<sup>523</sup>.

Como vemos, es verdad que Marx no distingue como dos actividades distintas el trabajo de la labor, ya que va a entender toda actividad humana bajo la categoría de *trabajo*, y además trabajo lo va a ligar a la naturaleza. Es evidente que este planteamiento está lejos de la distinción arendtiana. Sin embargo, lo que sí que hace Marx es establecer dentro de la actividad del trabajo una diferencia cualitativa entre dos aspectos, entre dos lecturas diferentes que subyacen al trabajar, que como veremos a continuación y hemos visto en esta cita (un trabajo abstracto que crea mercancías y un trabajo concreto y útil que crea valores de uso), sí que harían referencia a ciertos aspectos fundamentales de la distinción arendtiana de labor y trabajo. Estas categorías

---

<sup>522</sup> CAP, I, I, p. 65.

<sup>523</sup> CAP, I, I, p. 70.

marxianas, que acabamos de nombrar, son *trabajo abstracto* y *trabajo concreto* que se correlacionarían con la labor y el trabajo, respectivamente.

Para Marx, aunque en ambas actividades está presente el *gasto de fuerza* de trabajo, «por capacidad o fuerza de trabajo entendemos el compendio de aptitudes físicas e intelectuales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano, y que éste pone en movimiento al producir valores de uso de cualquier clase»<sup>524</sup>. Ese «gasto productivo de cerebro, músculos, nervios, manos, etc., humanos»<sup>525</sup> es una capacidad natural, física, que todo ser humano posee, pero que solo aparece «si se prescinde de la determinación de la actividad productiva y, por tanto, del carácter útil del trabajo»<sup>526</sup>. Este hecho natural humano es lo que se pone de relieve en la noción de *trabajo abstracto* donde ese gasto de fuerza física es el motor que hace posible producir mercancías, valores, objetos de consumo.

Frente a esta forma de trabajo se alza el *trabajo concreto* y útil, un trabajo especializado que tiene un fin marcado. El proceso termina cuando el objeto es fabricado y entra en la circulación como un valor de uso, como un objeto y no como una mercancía. Esto es justamente lo que ocurre con el trabajo del *homo faber*. Si nos apoyamos en la caracterización marxiana de estas nociones, aunque Arendt y Marx se distancian en sus puntos de partida, ambos autores tendrían ciertos puntos en común:

En torno a la idea del trabajo realizado por el *homo faber*, Arendt y Marx coinciden en que este trabajo es un trabajo especializado y concreto porque el *homo faber* es un artesano, un propietario que hace una actividad en concreto y no cualquier actividad. Nuestro *faber* es un zapatero, un ebanista, un fosforero... Así mismo, ambos autores coinciden en la idea de que el proceso de trabajo concreto tiene una finalidad, y este acaba cuando se ha producido, para Arendt un objeto estable, para Marx, un objeto de uso, que como veremos más adelante en el capítulo noveno haría referencia a un mismo concepto.

Y lo mismo ocurre con la noción de *labor* y de *trabajo abstracto*. Ambos autores se vinculan en tanto que identifican que existe un poder, una fuerza natural, fisiológica en la labor que, para Arendt, será denominada como «fuerza de labor de un organismo vivo»<sup>527</sup>, mientras que para Marx —mediante un proceso de abstracción que deja fuera al organismo vivo concreto para entender que todo organismo vivo posee esa fuerza—, será

---

<sup>524</sup> CAP, I, I, p. 225.

<sup>525</sup> CAP, I, I, p. 67.

<sup>526</sup> CAP, I, I, p. 67.

<sup>527</sup> CH, p. 127.



*fuerza de trabajo*. Centrarse en la fuerza de trabajo sin atender a la especificidad de la labor hace posible hablar de un trabajo abstracto pues aquí, ya no nos preocupa si la persona que trabaja hace la función de zapatero, fosforero o ebanista.

Vemos la diferencia cualitativa entre ambas formas de trabajo en un texto de *El orden de El capital* de Carlos Fernández Liria y Alegre Zahonero:

Si se puede decir que las mercancías tienen en común precisamente ser productos del trabajo es, obviamente, porque no lo estamos considerando desde la perspectiva en la que cada tipo *concreto* de trabajo produce unos valores de uso particulares [...] sino desde la perspectiva en la que puede considerarse cualquier trabajo (más allá de que sea trabajo de ebanista, albañil o hilandero, es decir, más allá del tipo concreto de valores de uso que produzca) como *trabajo abstractamente humano, trabajo humano indiferenciado*. Si se deja a un lado el carácter *concreto* de cada trabajo, es decir, si se prescinde de las determinaciones particulares de los distintos tipos de trabajo en la medida en que realizan productos útiles concretos, lo que subsiste es el mero gasto de fuerza de trabajo humana en general, es decir, el trabajo *abstracto* o *abstractamente humano*<sup>528</sup>.

Por último, en tanto que esta actividad no tiene fin, pues aunque haya *acabado el objeto* debe seguir produciendo *más mercancías* a fin de satisfacer las necesidades del ciclo biológico, dirá Arendt, y del ciclo del capital, dice Marx, lo que vemos es que ambas actividades siguen coincidiendo en el ciclo repetitivo y reproductivo del par producción–consumo.

Por lo que hemos expuesto, consideramos que Marx, aunque trata tanto la labor como el trabajo bajo una misma actividad, trabajar, sí diferencia en lo fundamental la actividad del trabajo con respecto de la labor en su diferenciación entre trabajo abstracto y trabajo concreto. Es debido a esta diferenciación que la fuerza de trabajo de la que Marx habla se corresponde con el trabajo abstracto, con un trabajo no cualificado, no especializado y, en este sentido, puede entenderse como poder de la labor. Desde nuestra lectura, poder de la labor y fuerza de trabajo son categorías que se corresponden, lo que nos ayuda a comprender que el poder productivo de la labor se vincule con un trabajo abstracto que crea plusvalor. Labor y plusvalor quedarían así ligadas. La importancia de la labor para producir capital es lo que analizamos en el

---

<sup>528</sup> Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital ¿por qué seguir leyendo a Marx?*, op.cit., p.281.

siguiente epígrafe.

### 7.2.2.3. El laborante produce plusvalía

Al igual que Arendt, Marx está estudiando la sociedad del siglo XIX tratando de dar una explicación a por qué en ella el poder de la labor que anida en el trabajo abstracto llega a eclipsar el trabajo concreto. Si nos fijamos, esto mismo es lo que Arendt se pregunta cuando se pregunta por la inversión en la modernidad que llevó al triunfo de la labor –que Marx identifica con la aparición del proletariado– sobre la actividad del trabajo.

El análisis realizado por Marx de las condiciones materiales e históricas que llevaron a la *mutación formal del trabajo*, es decir, comprender las causas que llevaron a reducir todo trabajo concreto a trabajo abstracto, es una pieza clave para poder vincular el *triunfo de la labor*, que Arendt señala, con el modo de producción capitalista. Marx nos da una respuesta a la pregunta de por qué triunfa la labor en su obra *Contribución a la crítica de la economía política*:

La oposición entre el trabajo útil real y el trabajo creador del valor de cambio atrajo la atención de Europa durante el siglo XVIII en forma del problema siguiente: ¿qué género particular de trabajo real es la fuente de la riqueza burguesa? Se daba por sobrentendido, pues, que no todo trabajo realizado en valores de uso, o creador de productos, origina ya ipso facto riqueza de modo directo. Para los fisiócratas, empero, como también para sus adversarios, la cuestión candente no era saber qué trabajo crea el valor, sino cuál es el creador de la plusvalía<sup>529</sup>.

En la modernidad lo que se desvela es que el trabajo que crea plusvalía no es el trabajo concreto que fabrica cosas estables y duraderas, sino que «el trabajo creador del valor de cambio es un trabajo universal abstracto e igual»<sup>530</sup> que «hace de sus productos valores»<sup>531</sup> y que con él se revaloriza el valor. El capitalista lo que hace es comprar una mercancía concreta que al usarla es fuente de valor porque es capaz de crear el plusvalor

---

<sup>529</sup> Marx, K., *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1980, p. 42.

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>531</sup> Fernández Liria, C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital, ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op.cit., p. 282.

que el capitalismo demanda:

Para poder obtener valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado que, dentro de la esfera de la circulación, en el mercado, descubriese una mercancía cuyo valor de uso poseyera la propiedad singular de ser fuente de valor, cuyo consumo efectivo fuese, por lo tanto, objetivación de trabajo, esto es, creación de valor. Y el poseedor de dinero encuentra efectivamente esa mercancía específica en el mercado: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo<sup>532</sup>.

De ahí la fórmula D-M-D', donde M hace referencia a la fuerza de trabajo que, al ser comprada y usada, revaloriza la inversión inicial generando la ganancia. En este modelo ya no hablamos de propietarios que venden sus objetos en el mercado<sup>533</sup>, sino de seres humanos que no tienen objetos que vender y se venden a sí mismos como un objeto cuyo valor radica en su capacidad de producir plusvalía. En este sentido, señala Marx, «cabe hablar de una base natural de la plusvalía»<sup>534</sup>. Atendiendo al planteamiento del autor, consideramos que es por la capacidad de producir plusvalía que posee la fuerza de la labor que «la distinción entre labor y trabajo ha quedado abandonada en favor de la labor»<sup>535</sup>.

No estamos ante un intercambio simple de productos ni se entiende la ganancia ligada a objetos, por el contrario, el capitalismo supone una especulación monetaria que responde a un nuevo paradigma, citando a Werner Sombart en su obra *La industria*:

El principio económico dominante es el afán de lucro. La peculiaridad de este principio lucrativo se manifiesta en la circunstancia de que bajo su dominio la finalidad inmediata de la actividad económica no es la satisfacción de las necesidades de un hombre o de un grupo de hombres (como es siempre el caso en los sistemas económicos no capitalistas), sino exclusivamente el aumento de las disponibilidades monetarias. Esta finalidad es inmanente a la idea del sistema económico capitalista; por consiguiente, puede considerarse el logro de ganancia como finalidad objetiva de la economía capitalista.<sup>536</sup>

Desligada de los objetos, la ganancia depende en este modelo de la fuerza de

---

<sup>532</sup> CAP, I, I, p. 225.

<sup>533</sup> Veremos en el siguiente párrafo por qué no pueden vender otra cosa que a sí mismos.

<sup>534</sup> CAP, I, II, p. 259.

<sup>535</sup> CH, p.113.

<sup>536</sup> Sombart, W., *La industria*, Barcelona, Labor, 1931, p. 50.

trabajo, es decir, del laborante y por ende, el proceso de valorización del valor no ocurre en la fase de circulación de las mercancías, sino en la fase de producción donde el capitalista, citando aquí de nuevo a Wallerstein, «tratará de producir tanto como le sea posible de una determinada mercancía<sup>537</sup>», ya que cuanto más pueda producir, cuantas más mercancías abundan en el mercado, mayor ganancia obtendrá. Esta producción de excedente, capital mercantil, solo es posible si el laborante sigue produciendo mercancías aun cuando ha producido las necesarias para obtener un salario con el que pueda satisfacer sus necesidades vitales. Aquí reside la clave de la ganancia por parte del capitalista, y es que habiendo trabajado el laborante como para satisfacer sus necesidades vitales, sigue produciendo mercancías. Una vez dentro, este ciclo «nunca libera al animal laborante de la repetición una y otra vez de dicho esfuerzo<sup>538</sup>» y por eso, ya no produce, sino que reproduce su esfuerzo, que queda cristalizado en las mercancías. Su actividad solo acabará «con la muerte del organismo individual»<sup>539</sup> porque el capital «no obedece a otra ley ni está sujeto a otra necesidad que no sea la del mandato “creced y multiplicaos”, que es como si nos hablara la propia voz de la naturaleza»<sup>540</sup> en relación a la producción de mercancías.

En el sistema productivo capitalista «la plusvalía surge únicamente del exceso cuantitativo de trabajo, de la duración prolongada del mismo proceso de trabajo<sup>541</sup>», lo que Marx denomina plustrabajo, siendo proporcional el índice de ganancia y la explotación humana (uso de la fuerza de trabajo por el capitalista). Esto es lo que no quiere dejar pasar Marx cuando pone de relevancia en su obra la teoría del valor: la fuerza de trabajo que genera beneficio es un ser humano explotado.

Llegamos a la conclusión de que el triunfo de la labor es una pieza clave en la fase de producción de capital porque tiene la capacidad de crear plusvalor. Toda economía capitalista debe suponer una sociedad de laborantes que den vida a esa producción de capital a partir de la productividad que tiene el cuerpo de ser humano y que emplea a partir de la labor.

---

<sup>537</sup> Wallerstein, I., *El capitalismo histórico*, op. cit., p. 15.

<sup>538</sup> CH, p. 123.

<sup>539</sup> LTA, p. 94. Hoy si tenemos suerte y alcanzamos la edad de jubilación no moriremos en el esfuerzo vital de producir, sin embargo, ateniéndonos a las condiciones laborales del capitalismo incipiente en las fábricas textiles inglesas esta afirmación se cumple plenamente.

<sup>540</sup> CH, p. 126.

<sup>541</sup> CAP, I, I, p. 267.

### 7.3. Reflexiones finales: no mundo y sociedad de masas

El orden de producción capitalista desarrollado bajo el eterno e imparable ciclo producción-consumo es idéntico al metabolismo de la labor, por lo que estaríamos hablando de un sistema que se vincula con la naturaleza, con la vida y por ende nunca podría constituir el mundo. Un orden de producción capitalista supone la barbarie porque no permite crear civilización, sino que subsume a los seres humanos en una condición de animalidad en la que, en palabras de Arendt, «la naturaleza invade para siempre el artificio humano<sup>542</sup>». Por su metabolismo el capitalismo está emparentado con el no mundo.

Por otro lado, lo social, el conjunto de relaciones económicas que ocupan el espacio político, surge en la modernidad, pero con motivo de la aparición de nuevas prácticas económicas que ponen en el centro del espacio público la actividad de la labor. La capacidad productiva de la labor es lo que da respuesta a las nuevas demandas de la burguesía por acumular plusvalor. El laborante es el proletario que en la fase de producción a partir de su fuerza de labor permite que se revalorice el valor, es decir, la labor es la actividad humana capaz de producir plusvalía. Esto es lo que llevó al triunfo de la labor y a la aparición de lo social en la modernidad momento que coincide con la aparición del capital.

Las condiciones que llevaron al proceso de desaparición del mundo que Arendt señala no es un fenómeno distinto a las condiciones que hicieron posibles la aparición del orden de producción y la sociedad capitalista. La lógica del capital se opone por principio a la constitución del mundo.

No es frecuente encontrar que Arendt vincule el capitalismo con las condiciones que llevaron a la destrucción del mundo, pero en *Los orígenes del totalitarismo* encontramos una afirmación que confirma nuestra hipótesis y lo que hemos mostrado en este capítulo: el «proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulando la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre<sup>543</sup>». Como muestra esta cita de Arendt, acumulación de capital y vida, digamos labor, se impulsan mutuamente provocando así la pérdida del mundo público y la estabilidad del mundo objetual creado por el *homo faber*.

---

<sup>542</sup> CH, p. 121.

<sup>543</sup> CH, p. 283

Con el triunfo de la labor, que se traduce en el triunfo del capital, se quiebra el mundo como espacio político porque en el orden productivo no hay lugar para la acción política. El laborante no delibera, no dialoga, sino que ocupa un puesto de trabajo y se dedica durante horas a hacer objetos de consumo. Esta es la otra razón por la que Arendt ha afirmado en la cita anterior que la mundanidad del ser humano también se ha sacrificado porque se ha abandonado la estabilidad de los objetos en aras de la producción de consumibles. Como decía Arendt, un consumible no tiene la capacidad de hacer mundo, por lo que su atributo es la no mundanidad. Veremos esta destrucción del mundo material estable en profundidad en los capítulos nueve y diez.

El modo de producción capitalista cosifica a los seres humanos, los vuelve mercancía porque de ellos solo le interesa comprar su fuerza para laborar, no se interesa ni por el qué, los objetos, ni mucho menos por el quién, el agente político. A esta imposibilidad de constituirnos tanto como *homo faber* y como ciudadanos Arendt se refiere en el texto *Del desierto y los oasis* al afirmar que: las «condiciones específicas de nuestro mundo contemporáneo [...] nos amenaza no sólo con que no-haya-nada, sino también con que no- haya- nadie»<sup>544</sup>. Citando a Peter Venmans, «la economía ya no es una actividad humana entre otras, sino que se ha apoderado, poco a poco, de todo el espectro»<sup>545</sup>.

El capitalismo implica un ataque directo a la condición humana y a la posibilidad de que se constituya el mundo. Y Arendt nos advierte, existe un peligro ante la consolidación de este sistema productivo que nace en la modernidad: «el peligro radica en que tal sociedad deslumbrada por la abundancia de su creciente fertilidad y atrapada en el suave funcionamiento de un proceso interminable, no sea capaz de reconocer su propia futilidad»<sup>546</sup>. Esa falta de reconocimiento, supone que «la emancipación de la labor en la Época Moderna no sólo fracase en asentar un período de libertad para todos, sino que por el contrario lleve por primera vez a la humanidad bajo el yugo de la necesidad»<sup>547</sup>. Este triunfo se impone hoy de forma global, a nivel planetario.

El que el ser humano quede reducido a la labor lleva a que se le exija una conducta homogénea que destruye la posibilidad de la acción política. Los laborantes deben hacer un trabajo repetitivo, un trabajo lo más productivo y rentable posible. Son

---

<sup>544</sup> Arendt, H., “Del desierto y los oasis”, *Revista de Occidente*, op.cit., p. 102

<sup>545</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt*, op.cit., p.115.

<sup>546</sup> CH, p. 147.

<sup>547</sup> CH, p. 144.

todos números, piezas de una máquina, totalmente sustituibles, intercambiables, indiferenciados, homogéneos y por ende, pudiesen ser superfluos. Esto es lo más preocupante que podría explicar un nuevo alzamiento de movimientos políticos de ultraderecha o inclusive nuevos totalitarismos porque el tejido político es el mismo que dio lugar a estos acontecimientos en el siglo XX.

El desinterés, el hastío y el recelo por lo político han hecho que este espacio desaparezca, quedando reducido a gobiernos representativos que gestionan los asuntos públicos. El no tener un espacio participativo no jerárquico, comunitario, en el que nos vinculemos con otros seres humanos y nos podamos hacer partícipes de lo que ocurre en nuestra comunidad acaba haciendo del ser humano un sujeto solitario, atomizado, individualista. Sin este espacio común asociativo y deliberativo los seres humanos se centran en lo único que les queda a su alcance, su vida privada, el ocio, cultivar sus amistades, volcarse en su familia o vincularse a un trabajo. Esto es lo que lleva a la sociedad de masas: individuos que están unos al lado de otros, pero totalmente desvinculados.

Aunque este diagnóstico sigue teniendo vigencia en la actualidad, hay un aspecto que actualmente no se cumple, y es que a la sociedad compuesta por individuos atomizados ya no se les exige ser homogéneos. La técnica gubernamental actual no es disciplinaria, porque no se busca normalizar. Por el contrario, nuestras sociedades contemporáneas, aunque también carentes de mundo, son sociedades que tienen como modelo la empresa. La sociedad neoliberal actual, basada en la empresa, ya no se rige por el intercambio ni por la homogenización de los individuos, sino que el nuevo paradigma en el capitalismo avanzado es la competencia y la diferencia. Nos aproximamos, a modo de apunte, a esta sociedad de empresa que, a pesar de no ser una sociedad de masas, mantiene el espacio político destruido.

#### **7.4. De la sociedad de masas a la sociedad de empresa. Un breve apunte**

Esta sociedad de masas en la que Arendt fundamenta su análisis ya no es la nuestra, al menos en Europa<sup>548</sup>. En la actualidad vivimos en sociedades cuyo modelo es

---

<sup>548</sup> Sería necesario hacer en este sentido un estudio en profundidad para determinar si hoy todos nos comportamos como empresarios de sí, modelo de subjetividad que nace en las sociedades neoliberales basadas en el modelo empresarial. Desde nuestra lectura, consideramos que en el marco europeo-

la empresa, modelo que es alentado por políticas neoliberales, tal como señalaría el pensador francés Michel Foucault. Las sociedades neoliberales, basadas en el modelo empresarial, son sociedades competitivas e individualistas que postulan un modelo basado en la diferencia, y de las cuales, podría hacerse una lectura acorde al modelo de acción agónica si llevamos este postulado a su versión más radical y nos olvidamos del mundo por completo. Como señala Foucault en *Nacimiento de la Biopolítica*, nuestras sociedades no son las sociedades industriales del siglo XIX, sino que ahora su «principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de la competencia»<sup>549</sup>.

Si, como hemos sostenido, el modelo agónico es insuficiente a la luz del mundo, la sociedad competitiva de la empresa tampoco facilitará el asociacionismo que el mundo necesita, porque al estar basada en un modelo de acción que fomenta el poner el acento en el sí mismo, en un sujeto que se esfuerza por ser el mejor para lograr el éxito personal frente a la derrota de los otros, el espacio público solo sería un espacio desde el que dar cobertura a un desfile de egos. Volviendo a la distinción que hemos hecho anteriormente entre espacio público y político, este espacio sería un espacio público, pero en ningún caso haría referencia al mundo como espacio político.

No obstante, aunque las sociedades empresariales del capitalismo tardío se alejan del mundo, no lo hacen en el mismo sentido en que lo hacen las sociedades de masas que Arendt critica. Nuestra sociedad capitalista actual no promueve subjetividades unidimensionales u homogéneas, no son sociedades “sombartianas”. Por el contrario, la sociedad de la empresa pone el acento en la diferencia, en la multiplicidad y en la singularidad de cada individuo. En palabras de Foucault, nuestras sociedades neoliberales se basan en «una optimización de los sistemas de diferencia»<sup>550</sup> dentro de un marco competitivo.

Es importante atender a la contextualización que Michel Foucault hace en su obra *Seguridad, Territorio y población* de las sociedades neoliberales actuales frente a las sociedades de masas basadas en las disciplinas; son estas últimas las sociedades que

---

occidental se dan las condiciones para el diagnóstico de la sociedad empresarial, pero en otros lugares del mundo quizá este modelo convive con el de las masas industriales que Arendt analiza. En este sentido, queremos poner como ejemplo los talleres textiles que contratan a personas sin recursos, migrantes o en definitiva seres humanos con fuertes necesidades económicas. En relación a esta problemática, y con la articulación de las formas de socialización neoliberales y los patrones de vida populares, véase: Verónica Gago, *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015, pp. 151- 217.

<sup>549</sup> Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, op. cit., p. 182.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 302.



Arendt estudia. Para el pensador de Poitiers, las sociedades del capitalismo industrial son sociedades basadas en la homogenización de los seres humanos, dado que la tecnología de poder que subyace a las mismas sería la normalización. Estaríamos ante una sociedad disciplinaria que se esfuerza «en plantear ante todo un modelo, un modelo óptimo que se construye en función de determinado resultado, y la operación disciplinaria pasa por intentar que la gente, los gestos y los actos se ajusten a este modelo; lo normal es, precisamente, lo que es capaz de adecuarse a esa norma»<sup>551</sup>.

Este sujeto normalizado que habita en las sociedades de masas es el trabajador industrial que es capaz de dar respuesta a las exigencias y a las demandas del modelo fabril que nace en los albores del capitalismo y que se extiende hasta bien entrado el siglo XX. Este es el modelo de ser humano que Arendt critica a partir de su análisis del emerger de lo social en la modernidad y la aparición de la sociedad de masas. Sujetos desconectados, desvinculados, centrados en producir mercancías para otros son para Arendt la base que lleva a que el mundo se eclipse. Veremos esta crítica de Arendt, en la cual fundamentaremos parte de nuestro análisis, en el próximo capítulo.

Frente a estas sociedades el modelo actual no impone la normalización, sino que, por el contrario, promueve un sistema de diferencias, de multiplicidades basado en la libertad como técnica de gobierno. Es lo que Foucault identifica como el dispositivo de seguridad que nace con el liberalismo y que rige nuestras sociedades neoliberales contemporáneas. Siguiendo a Foucault «un dispositivo de seguridad [...] sólo puede funcionar si bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad»<sup>552</sup>. La libertad en este aspecto debe multiplicar posibilidades, debe atender a lo que los seres humanos «quieren hacer, lo que están interesados en hacer, lo que piensan hacer»<sup>553</sup>. La libertad hace referencia a libertad individual, a lo que un ser humano quiere, desea, es... pero también a la libertad de expresión, de movimiento. En ningún sentido hace referencia a una libertad política; libertad que está ligada al mundo y que explicamos en el próximo capítulo.

Foucault añade algo fundamental en relación a nuestra hipótesis: que «esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad fue sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de

---

<sup>551</sup> Foucault, *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 75.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>553</sup> *Ibidem*.

economía»<sup>554</sup>. En lugar de reprimir lo que se ha de hacer es potenciar esas libertades, las rarezas, las singularidades y diferencias creando un amplio RAL de sujetos que dan respuesta al mercado competitivo y que son capaces de crear nuevos mercados.

Desde nuestra interpretación, la apelación contemporánea a la singularidad y a la multiplicidad, que podrían vincularse con la acción agónica, en lugar de favorecer la constitución de un espacio político son el tejido adecuado que alumbra un espacio público el cual es ahora reducido a un mercado de competencia. Este estará siempre en expansión. La nueva subjetividad competitiva basada en la singularidad, en la inversión sobre su persona a fin de automejorarse y que todo lo mide según el esquema económico del gasto y el beneficio, es identificada por Foucault bajo el término *homo económico*. El sujeto económico neoliberal no es una fuerza de trabajo, sino que «es un empresario, y un empresario de sí mismo»<sup>555</sup>.

Es interesante cómo Foucault caracteriza a este nuevo sujeto competitivo como un sí mismo siempre en construcción, como un sujeto en constante transformación sobre el cual debe intervenir para tratar de ser el mejor a fin de obtener más ganancias dentro de un mercado competitivo a nivel global. Las teorías de William Schultz o Gary Becker fundamentarían esta idea de la persona que se ve a sí misma como un capital humano sobre el que debe invertir constantemente<sup>556</sup>. La norma del rendimiento, de la eficacia, de la utilidad y la formación continua giran siempre en torno a la idea del *profit* en el sujeto económico de las sociedades empresariales contemporáneas.

Alimentar y potenciar las diferencias singulares tiene como horizonte el imperativo de construir *la mejor versión de nosotros mismos* para de esta forma intentar lograr el éxito dentro un mercado competitivo. Este éxito, a diferencia del héroe homérico que buscaría alcanzar la fama inmortal, suele traducirse en una mayor ganancia económica.

Como acertadamente señalan Christian Laval y Pierre Dardot, este sujeto del rendimiento tiene la «obligación de realizarse y ser responsable de sí mismo, de superarse cada vez más en la aventura empresarial»<sup>557</sup> bajo un marco de competencia

---

<sup>554</sup> Foucault, *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France: 1977-1978, op. cit.*, p. 70.

<sup>555</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>556</sup> Véase Gary. S. Becker, *El capital humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1984; William Schulz, *Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research*, Nueva York, The Free Press, 1971.

<sup>557</sup> Laval, C., Dardot, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 371.

que se entiende como «un proceso de eliminación selectiva»<sup>558</sup>.

En estas sociedades el mundo se ha perdido completamente de vista para hacer del mercado competitivo el espacio público fundamental y del sí mismo la cuestión central de la existencia. Queremos volver a citar una apreciación de Laval y Dardot que es crucial dentro de la argumentación que estamos planteando y es que «cuando no se puede cambiar el mundo, lo que queda es inventarse a sí mismo»<sup>559</sup>

Esta cita muestra que a pesar de que ni esta subjetividad empresarial ni el tejido social competitivo en el que se mueve son asimilables a las sociedades de masas que Arendt estudia, la consecuencia sí que es la misma, y es que los seres humanos se han «excluido de la participación en la gestión pública, que corresponde a todos los ciudadanos»<sup>560</sup>. Esta ausencia se traduce en la desaparición del mundo contemporánea que aboca a los seres humanos a *habitar la barbarie* en esa vuelta hacia sí mismos.

La pérdida de la ciudadanía en pos de un sujeto económico implicaría, como afirma Wendy Brown en la línea del pensamiento político arendtiano, que toda posibilidad de formar una democracia quedaría agotada. Lo vemos en el texto de la autora que pertenece a su obra *El pueblo sin atributos. La revolución secreta de neoliberalismo*:

El *homo politicus*, conforma la sustancia y la legitimidad de lo que sea que pueda significar la democracia más allá de asegurar el abastecimiento individual de fines individuales; este “más allá” incluye la igualdad y la libertad política, la representación, la soberanía popular y la deliberación y el juicio sobre el bien público y el común<sup>561</sup>.

Aunque aquí Wendy Brown está en la línea de Arendt, en tanto que postula un retorno a la participación política basada en la recuperación del sujeto de la polis, es decir, la ciudadanía, a la vez se aleja de la autora en dos sentidos. Primero, al postular un *homo político*, ya que para Arendt la condición política nunca es una cuestión dada al individuo, sino que se constituye solo en la pluralidad, por lo que deberíamos hablar de *Homos* y no de *homo politicus*. Por otro lado, Arendt se distanciaría de Wendy Brown con respecto de uno de los términos que Brown incluye en ese *más allá democrático*: la representación. Recordemos que para Arendt la representación es una forma de que solo

---

<sup>558</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 349.

<sup>560</sup> OT, p. 233.

<sup>561</sup> Brown, W., *El pueblo sin atributos. La revolución secreta de neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso ediciones, 2015, p. 115.

unos pocos privilegiados participen del espacio político. Arendt postula en su lugar una participación directa.

Por el camino de la actualidad hemos llegado de nuevo al diagnóstico que hace Arendt a partir del estudio de las masas modernas: que la sociedad de la empresa destruye el mundo, argumento que de nuevo apunta a nuestra hipótesis. Sin embargo, consideramos que la relación entre la acción agónica y el empresario de sí o las sociedades competitivas contemporáneas requerirían de un estudio mucho más complejo de lo que apuntamos brevemente en estas páginas. En su defecto, esta línea queda abierta para una investigación posterior.

Aún con todo, consideramos que la sociedad empresarial supone la desaparición del mundo en tanto que no promueve una comunicación basada en la asociación, sino que alienta valores basados en la separación competitiva. Así mismo, si hemos querido abrir este cabo no ha sido solo para apuntar futuras investigaciones, sino también para hacer constar que no consideramos que vivamos en esas sociedades de masas en las que se fundamenta el análisis de Hannah Arendt.

## Capítulo VIII

### Alienación del interior mundano y *acumulación originaria*

*Expropiación, la acumulación inicial de capital, que fue la ley conforme a la cual surgió el capitalismo y conforme a la cual avanzó paso a paso.*

Hannah Arendt, *Pensamientos sobre política y revolución*

*Poco a poco los desiertos caminos iban poblándose; mineros y más mineros pasaban junto a Esteban dirigiéndose silenciosos a su trabajo. La Compañía, según públicamente se aseguraba, abusaba de su triunfo. Después de dos meses y medio vencidos por el hambre, tuvieron que pasar por todo, incluso por la tarifa nueva, aquella disimulada disminución de los jornales.*

Emile Zola, *Germinal*

#### 8.1. El carácter no privativo del espacio privado: la propiedad

El segundo aspecto por el que el mundo desaparece ante la lógica del capital está en relación con el planteamiento arendtiano que afirma que la propiedad privada, aunque es un estadio anterior al ejercicio de la vida política, es decir, aunque es un fenómeno prepolítico, es un elemento necesario que permite a los seres humanos formar parte del mundo. Arendt señala en *La condición humana* que «la propiedad, [...], indica la parte privadamente poseída de un mundo común y, por lo tanto, es la condición política más elemental para la mundanidad del hombre»<sup>562</sup>. Esta mundanidad elemental es lo que quiebra de forma sistemática la lógica de la acumulación de capital.

Bajo el orden del capital la propiedad privada se enajena de dos maneras: la primera, convirtiendo la tierra en una mercancía, fenómeno que se sitúa inicialmente en la expropiación de tierras y casas, es decir, medios de subsistencia, a millones de familias campesinas en torno al siglo XVI. Centraremos nuestro estudio en el caso de Inglaterra. La apropiación que los capitalistas hacen de la tierra será identificada por Marx como el punto de partida que permite la acumulación de capital, como el paso

---

<sup>562</sup> CH, p. 281.

previo que despliega las condiciones de posibilidad del modo de producción capitalista. A este acontecimiento histórico Marx lo denomina *acumulación originaria*.

De la expropiación de la tierra se deriva una segunda forma de enajenación de la propiedad: la que se establece sobre los productos del trabajo. El trabajo personal que se realiza sobre la naturaleza es el requisito en el que la modernidad, apoyándose en las formulaciones teóricas de John Locke, fundamenta la noción de *propiedad*. Sin embargo, esta fundamentación de la propiedad en ningún caso se respeta en la sociedad capitalista ya que, por un lado, el objeto producido a partir del trabajo del obrero —que es, entre otros, el campesino desposeído que mencionábamos anteriormente—, en ningún caso le pertenece y, por el contrario, las mercancías son propiedad de quien no las trabaja, el capitalista. Por otro lado, el que masas de seres humanos hayan sido separados de la tierra implica no solo el haberles impedido poseer sus medios de subsistencia, sino que a su vez se les ha apartado de los medios de producción que les permitirían constituirse como trabajadores libres e independientes. En términos arendtianos, constituirse como *homo faber*. El poseer la tierra es la condición de posibilidad de que el ser humano pueda presentarse en el mercado como el propietario legítimo de los objetos que ha fabricado con sus manos. Veremos con detenimiento en este capítulo el régimen de propiedad que la sociedad premoderna agraria establecía en Inglaterra para comprender en qué sentido el separarles de la tierra debe ser leído como un acto de desposesión.

En este capítulo vamos a sostener que la expropiación, el no tener un lugar de uno en el mundo, impide el poder satisfacer las necesidades al margen de un salario. Sin medios de subsistencia y sin medios de producción propios el único camino legal que se abre ante la pobreza y el pauperrismo es venderse como laborante. Para Arendt este es el primer escalón hacia el proceso de desaparición del mundo que se inicia en la modernidad y que a su vez explicaría el triunfo del *animal laborans*, es decir, el proceso por el cual una sociedad de ciudadanos y propietarios independientes es obligada a reducirse a una sociedad de masas laborantes.

La propiedad privada es el primer elemento que nos permite ocupar un lugar en el artificio humano. Por eso, aunque Arendt articula una fuerte crítica del espacio privado, esta crítica apunta a que los seres humanos reduzcan su existencia a habitar exclusivamente en lo privado. Este carácter privativo de lo privado se disuelve, tal como advierte la autora en *La condición humana*, al vincular espacio privado a propiedad. Con este vínculo se «pierde de inmediato su privativo carácter y gran parte de su

oposición a la esfera pública en general<sup>563</sup>». Solo en *La condición humana* Arendt fundamenta la propiedad privada y explica este carácter no privativo de la propiedad a partir de la fundamentación que del espacio privado hicieron las civilizaciones premodernas, concretamente los romanos.

Antes de la modernidad, «en sus orígenes, la propiedad significaba ni más ni menos el tener un sitio de uno en alguna parte concreta del mundo<sup>564</sup>». La propiedad así entendida supone el acceso a la posesión de la tierra, a la ocupación material de un lugar propio, que lejos de oponerse al espacio compartido, al espacio público, es condición necesaria para participar como ciudadano o productor independiente dentro del espacio público. Así entendido el espacio privado nunca podría oponerse a espacio público, sino que, por el contrario, la propiedad es complemento esencial del mismo.

Atendiendo a este planteamiento de Arendt, la propiedad es el paso previo que da acceso al mundo siendo por ello imprescindible que todo ser humano posea un lugar privado que le permitirá:

Primero, esconderse del mundo público: «las cuatro paredes de la propiedad de uno ofrecen el único lugar seguro y oculto del mundo público<sup>565</sup>». Esta oscuridad es fundamental para realizar los misterios de la vida como son el nacimiento y la muerte. La casa nos permite poder ocultarnos y desvincularnos de la mirada de los otros así como de los problemas comunes, es el lugar donde ponernos a salvo y satisfacer las necesidades familiares, donde desplegar el amor y los cuidados, es el lugar donde nuestra vida toma profundidad puesto que, afirma Arendt, «una vida que transcurre en público, en presencia de otros, se hace superficial<sup>566</sup>».

Segundo, la casa es el lugar donde podemos satisfacer nuestras necesidades biológicas. Este es el aspecto no privativo del espacio privado más importante en relación con nuestra hipótesis. Es en nuestra propiedad donde nos alimentamos, nos reproducimos, nos resguardamos del frío y del calor, cuidamos a los enfermos, cultivamos nuestra tierra y criamos animales, entre otras funciones vitales que, al igual que para el resto de seres vivos, nos aseguran el persistir en la existencia. Si como acertadamente señala Arendt es la propiedad lo que nos permite satisfacer las demandas de la supervivencia, entonces es evidente que cualquier ataque a la misma, la separación de un ser humano de sus medios de subsistencia, es un ataque a la condición más

---

<sup>563</sup> CH, p. 80.

<sup>564</sup> *Ibidem.*

<sup>565</sup> CH, p. 86.

<sup>566</sup> *Ibidem.*

elemental del existir. En palabras de Arendt, «la propia vida se halla amenazada donde se elimina por completo a la necesidad»<sup>567</sup>. Esta es la razón por la que «nuestras posesiones privadas, que usamos y consumimos a diario, se necesitan mucho más apremiantemente que cualquier porción del mundo común; sin propiedad, como señaló Locke, “lo común no sirve”»<sup>568</sup>.

Esta afirmación de Locke estaría en relación con un tercer aspecto no privativo del espacio privado, a saber, que sin propiedad lo común no solo no sirve, sino que ni siquiera puede constituirse. Esta idea era clara y distinta para el mundo griego clásico para los que «ser propietarios significaba tener cubiertas las necesidades de la vida y, por lo tanto, ser potencialmente una persona libre para trascender la propia vida y entrar en el mundo que todos tenemos en común»<sup>569</sup>. Aunque como sostenemos, los que no poseen nada son también ciudadanos, siempre es más fácil sentarse a hablar cuando no se tiene la obligación de trabajar para poder subsistir. En este sentido, ser propietarios facilita y hace más asequible el ejercicio de la ciudadanía, y, a su vez permite que acudamos al mercado no como mercancía, sino como productores independientes.

En este sentido afirma Arendt que si «alguien es despojado de sus cosas, en primer lugar pierde lo que es una condición de su vida y, en caso extremo, pierde así su “condición humana”»<sup>570</sup>. Desde esta perspectiva la propiedad no puede en ningún caso oponerse a espacio político porque es la primera condición que lo hace posible, la propiedad es «la condición política más elemental para la mundanidad del hombre»<sup>571</sup>. La afrenta a la propia biología nos impide ser independientes de un salario haciendo imposible el poder negarnos a trabajar para otra persona bajo un régimen de explotación digamos por ejemplo en una fábrica. A la desposesión está ligada la dependencia y en último término la esclavitud, directa como en el caso de la antigua Grecia o indirecta a través de un contrato como en la modernidad, pero en todo caso, tal como Arendt reconoce en su diario citando a Jünger «dondequiera que la expropiación de la propiedad como idea parezca acertada, la consecuencia necesaria será la esclavitud»<sup>572</sup>.

En los albores de la modernidad se descubrió el potencial que tenía la expropiación en relación al aumento de capital, este descubrimiento hizo de este fenómeno una práctica política sistemática en todos los lugares en los que se apostaba o

---

<sup>567</sup> Ibid.

<sup>568</sup> CH, p. 85.

<sup>569</sup> CH, p. 82.

<sup>570</sup> CH, p. 86.

<sup>571</sup> CH, p. 281.

<sup>572</sup> DF, p. 186.



se apuesta en la actualidad por el florecimiento del capitalismo. Es la propia Arendt la que vincula el nacimiento de la modernidad con la expropiación cuando afirma que la alienación que se inicia en la modernidad «comenzó con la expropiación de los pobres»<sup>573</sup> a partir de la Reforma. Como Arendt señala al inicio del epígrafe 35 de *La condición humana*, dedicado justamente a la *alienación del mundo*, la Reforma luterana fue un elemento fundamental de este proceso que se desencadenó con la expropiación de las propiedades eclesiásticas, pero que se tradujo en la desposesión de los más pobres. Según la lectura de la autora, «la expropiación y la alienación del mundo coinciden, y la Época Moderna, muy en contra de todos los actores de la obra, comenzó a alienar del mundo a ciertos estratos de la población»<sup>574</sup>. Arendt tiene razón, como ahora veremos, al afirmar que fueron los estratos más pobres de la población los más perjudicados al perder sus casas y las tierras que poseían en usufructo.

Este momento sin precedente histórico en el que la tierra pasa a ser una cotizada mercancía pone en marcha para Arendt el fenómeno de la «alienación del interior mundano»<sup>575</sup>, acontecimiento que pone contra las cuerdas la supervivencia biológica de los seres humanos y los lleva a venderse a cualquier precio con tal de sobrevivir. La alienación de la propiedad sumió a los seres humanos en el orden del no mundo porque les arrastró al devenir de la necesidad más inminente. En este sentido, hablamos de desaparición del mundo, porque no tienen un lugar en el que poder refugiarse, producir y satisfacer sus necesidades.

Aunque no es frecuente que Arendt en su obra señale explícitamente al capitalismo como el telón de fondo de ciertos hechos históricos que suceden en la modernidad –probablemente debido al afán de la autora por ejercer un «pensar sin barandilla»<sup>576</sup>, por pensar sin líneas de guía–, cuando se trata del fenómeno de la expropiación Arendt apunta directamente a la acumulación de riqueza que se traducirá en posibilidad de acumular capital. Lo encontramos claramente en el epígrafe octavo de *La condición humana*:

La enorme acumulación de riqueza, todavía en marcha, de la sociedad moderna, que comenzó con la expropiación –la de las clases campesinas, que, a su vez fue la casi accidental consecuencia de la expropiación de las propiedades eclesiásticas después de

---

<sup>573</sup> CH, p. 80

<sup>574</sup> CH, p. 281.

<sup>575</sup> CH, p. 280.

<sup>576</sup> Arendt, H., “Arendt sobre Arendt”, *De la historia a la acción*, op. cit., p. 170.

la Reforma—, jamás ha mostrado demasiada consideración por la propiedad privada, sino que la ha sacrificado siempre que ha entrado en conflicto con la acumulación de riqueza. El dicho de Proudhon de que la propiedad es robo tiene una base de verdad en los orígenes del capitalismo moderno; [...] La apropiación individual de riqueza no respetará a la larga la propiedad privada [...]. No es un invento de Karl Marx, sino algo que existe en la misma naturaleza de esta sociedad, que en cualquier sentido lo privado no hace más que obstaculizar el desarrollo de la “productividad” social.<sup>577</sup>

Arendt aquí señala dos asuntos importantes: por un lado, la reapropiación capitalista de la tierra expropiada como un robo, algo que mostraremos a partir del ejemplo del campo inglés, y, por otro lado, la vinculación de la expropiación con los orígenes del capitalismo moderno al afirmar que la productividad que necesita el capital para acumular riqueza, riqueza que hará posible más tarde acumular plusvalor, no es compatible con la posesión de tierra generalizada. En este sentido, la alienación del interior mundano que se traduce en la aniquilación de toda forma de propiedad, tanto en el sentido premoderno que hemos venido exponiendo hasta ahora como en el sentido moderno de propiedad que veremos más adelante, es la condición de posibilidad del orden capitalista que permite la riqueza individual, un secreto que Marx revela magistralmente en *El capital*.

Arendt reafirma este vínculo en ese mismo epígrafe un poco más adelante advirtiéndolo que la propiedad privada es destruida «únicamente cuando la riqueza se convirtió en capital, cuya función era producir más capital<sup>578</sup>».

Volvemos a encontrar este nexo entre capitalismo y expropiación en el último capítulo de *La condición humana* titulado “La vita activa y la época Moderna”, en el que la autora aporta un nuevo dato, el vínculo con la labor, que hace que su afirmación sea análoga a la hipótesis que nosotros sostenemos en este capítulo, que «la expropiación, la privación para ciertos grupos de su lugar en el mundo y su desnuda exposición a las exigencias de la vida, crearon la original acumulación de riqueza como la posibilidad de transformar esa riqueza en capital mediante la labor. Esto constituyó las condiciones para el auge de la economía capitalista<sup>579</sup>». Lo que Arendt está afirmando aquí es uno de los argumentos más importantes dentro de nuestra hipótesis, que de las cenizas de la expropiación surgió la sociedad de laborantes —que la autora

---

<sup>577</sup> CH, pp. 82-83.

<sup>578</sup> CH, p. 84.

<sup>579</sup> CH, p. 282.

crítica fuertemente en su obra vinculado al emerger de lo social—, siendo esta la condición de posibilidad de la acumulación de capital. La labor debido a su productividad aporta la fuerza de trabajo que la fase productiva del ciclo del capital necesita para producir plusvalor tal y como Marx afirma en *El capital*.

Un último ejemplo lo encontramos en “Pensamientos sobre política y revolución”. En este texto Arendt vuelve a sostener que la «expropiación, la acumulación inicial de capital, que fue la ley conforme a la cual surgió el capitalismo y conforme a la cual avanzó paso a paso»<sup>580</sup> dio lugar al proceso de desaparición del mundo. El diagnóstico de Arendt en este aspecto va parejo a uno de los fundamentos teóricos más relevantes de la obra de Marx, la *acumulación originaria*, que no es otra cosa que esa acumulación inicial que está señalando la autora en todos estos textos que acabamos de ver.

Si atendemos a este vínculo que Arendt señala entre expropiación y acumulación de capital, teniendo en cuenta que la expropiación constituye para la autora la enajenación del interior mundano y que esta lleva en su seno la enajenación del mundo, se debe concluir que el capitalismo supone la desaparición del mundo, nuestra tesis.

No obstante, aunque estamos de acuerdo con el vínculo que Arendt establece entre expropiación, labor, capital y mundo, nos distanciamos de la autora en un punto: en la fundamentación histórica que hace de la desposesión de las tierras, que como vimos en la primera cita, apuntaría solamente a la Reforma luterana. Para Arendt la expropiación moderna que coincide con «la alienación del interior mundano cuyos hechos históricos demostró Max Weber en su famoso ensayo<sup>581</sup>», «fue la imprevista consecuencia de la expropiación de la propiedad de la Iglesia y, como tal, el mayor derrumbamiento del sistema feudal»<sup>582</sup>. La Reforma, afirma la autora, supuso un momento clave en la producción de capital hasta tal punto que, si no hubiese acontecido, el curso de la historia podría haber sido diferente: «naturalmente, resulta ocioso especular sobre cuál hubiera sido el curso de nuestra economía sin este acontecimiento, que lanzó a la humanidad occidental a un desarrollo en el que destruyó toda propiedad en el proceso de su apropiación<sup>583</sup>». Para Arendt, con la expropiación de las posesiones eclesiásticas se acabó expropiando accidentalmente y de forma no

---

<sup>580</sup> Arendt, H., “Pensamientos sobre política y revolución”, *Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 160-161.

<sup>581</sup> CH, p. 280.

<sup>582</sup> *Ibidem*.

<sup>583</sup> *Ibidem*.

prevista al campesinado.

Aunque estamos de acuerdo con la autora y con Weber en que la Reforma luterana fue una parte importante del proceso de expropiación del campesinado, acontecimiento que por otro lado también aparece en la obra de Marx<sup>584</sup>, nos parece un argumento un tanto reduccionista. Consideramos que el fenómeno de la expropiación en la modernidad es un acontecimiento más amplio y más complejo que no puede entenderse en toda su profundidad si solo nos hacemos cargo de la Reforma, tal como aquí hace Arendt. En este sentido, haremos un recorrido histórico que atiende a la expropiación masiva del campesinado que tuvo lugar en el campo inglés entre los siglos XVI y XIX que se conoce como el proceso de *enclosures*. El objetivo del estudio del proceso de *cercados* en Inglaterra (*enclosures*) es mostrar cómo el fenómeno de expropiación capitalista no puede reducirse a la Reforma.

Así mismo, nos alejamos de esta lectura de Arendt porque consideramos que la expropiación del campesinado es posible que fuese accidental en el caso de la Reforma, pero en otros casos, como el que vamos a analizar de los *enclosures* ingleses, lo que subyace es un plan sistemático, racional y estatal cuya finalidad fue la acumulación privada y minoritaria de capital, planes que exceden el vínculo entre esta práctica sistémica y la Reforma.

Estas son las razones por las que nos situamos en la línea interpretativa abierta por Marx en *El capital* alejándonos de los estudios de Max Weber con los que Arendt se vincula. Con el análisis histórico que hacemos a continuación tratamos de actualizar, ampliar, reconsiderar y sobre todo dialogar con los argumentos arendtianos.

---

<sup>584</sup> En este sentido afirma Marx en *El capital* que: «La Iglesia católica era propietaria feudal de una gran parte del suelo de Inglaterra. La supresión de los conventos, etc., lanzó a sus moradores a las filas del proletariado. Los bienes eclesiásticos se relegaron en su mayor parte a los rapaces favoritos del rey o se vendieron a arrendatarios y ciudadanos especuladores por un precio irrisorio, quienes expulsaron en masa a la antiguos tributarios hereditarios, fusionando sus explotaciones». Marx, K., *El capital*, libro I, tomo III, p. 207.

## 8.2. *Acumulación originaria*: el hecho histórico de la desposesión en Inglaterra

*El labrador no es fuerte más que por la tierra; en tanto que la tiene vive; pero si le arrancan de ella, todo acaba para él. Un campesino sin tierra es como un árbol sin raíces; se puede hacer de él muchas cosas... pero no vive... se pudre.*

Maxim Gorki, *Los vagabundos*

### 8.2.1. Marx y Arendt: *acumulación originaria* y desposesión en la modernidad

El leitmotiv del capital es acumular plusvalor. Marx nos había desvelado un secreto oculto bajo el modo de producción capitalista: que la plusvalía se produce en un punto concreto del ciclo del capital que se corresponde con la fase de producción gracias a un elemento clave dentro del proceso, la fuerza de trabajo.

Una vez descubierto el vínculo entre fuerza de trabajo y plusvalor, Marx centra su estudio en la cuestión de la *fuerza de trabajo* para preguntarse por cuáles fueron las condiciones históricas que hicieron posible que con la Edad moderna apareciese, por un lado, un sujeto histórico totalmente desposeído dispuesto a trabajar en las fábricas bajo un régimen de explotación, renunciando al producto fabricado con sus manos a cambio de un salario miserable con el que apenas poder sobrevivir y, por otro lado, una minoría enriquecida que no trabaja con sus manos, pero que es propietaria de un monopolio fundamental, los medios de producción.

El secreto que Marx descubre es que para que la fuerza de trabajo aparezca, es decir, para que emerja un ser humano totalmente desposeído, para que masas de personas no posean nada más que su propia persona, es necesario que previamente se haya producido un cataclismo que haya sido capaz de revolucionar las condiciones de vida de esas poblaciones. Ese cataclismo previo consiste en «una acumulación que no es el resultado del modo de producción capitalista sino su punto de partida<sup>585</sup>». Esto es lo que hace posible la acumulación capitalista, fenómeno que Marx identifica como *acumulación originaria*.

La *acumulación originaria*, afirma Marx, no es en modo alguno un periodo de la historia que se pueda caracterizar como idílico. No puede explicarse, como hacen los economistas clásicos, apelando a una leyenda común, la *leyenda del pecado original*

---

<sup>585</sup> CAP, Libro I, Tomo III, p. 197.

que interpreta la desigualdad de la siguiente manera: «en tiempos muy remotos hubo, de un lado, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y, del otro lado haraganes ociosos que derrochaban cuanto tenían y aún más. [...]. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza los segundos no tuvieran finalmente nada que vender más que su pelleja»<sup>586</sup>. Esta interpretación histórica justifica la riqueza de unos frente a la pobreza de otros apelando a un espíritu trabajador y ahorrador frente al derroche y holgazanería que llevaron a muchos otros a dilapidar todo lo que tenían con motivo de ese espíritu vicioso. Para Marx este argumento es insuficiente a la luz de los hechos empíricos: las grandes masas de obreros «que todavía hoy, a pesar de todo su trabajo, no tienen nada que vender más que a sí mismos, y la riqueza de unos pocos que aumenta continuamente, aunque hace mucho que dejaron de trabajar»<sup>587</sup> no parece que cuadre con ese mito del ahorro y la proporcionalidad que plantea entre cantidad de trabajo y cantidad de riqueza.

Lejos de esta justificación histórica lo que descubre Marx es que la acumulación originaria que hizo posible esa riqueza de unos pocos capitalistas no es fruto de su esfuerzo y fatiga personal, sino que la clave de la desigualdad, la «base histórica de la producción específicamente capitalista»<sup>588</sup> que dio lugar a la aparición masiva de fuerza de trabajo en los albores de la modernidad reside en una violenta enajenación de toda forma de propiedad, por la que «grandes masas de hombres se ven despojadas repentina y violentamente de sus medios de subsistencia y lanzadas al mercado en calidad de propietarios libres. La expropiación de las tierras del productor rural, del campesino constituye la base de todo el proceso»<sup>589</sup>.

El secreto histórico mejor guardado de la producción capitalista es que lo que se oculta bajo «la llamada acumulación originaria no es otra cosa que el proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción. Se presenta como originario porque constituye la prehistoria del capital y de su modo de producción correspondiente»<sup>590</sup>. El capitalismo nace por una expropiación originaria que consiste en negar la propiedad de forma masiva y sistemática a pobres y campesinos, los cuales al no tener nada con lo que sobrevivir se verán obligados a venderse a sí mismos como fuerza de trabajo al precio que sea. Esto dará lugar al triunfo del *animal laborans*,

---

<sup>586</sup> CAP, I, III, p. 197-198.

<sup>587</sup> CAP, I, III, p. 198.

<sup>588</sup> CAP, I, III, p. 85.

<sup>589</sup> CAP, I, III, p. 200.

<sup>590</sup> CAP, I, III, p. 199.

triunfo que está alentado por una nueva forma de comprender la riqueza como ilimitada que podía acumularse mediante la mercancía dinero.

La posibilidad de riqueza ilimitada que demanda el capital solo es posible atendiendo a una máxima que las civilizaciones antiguas tenían muy presente y que cristaliza en «la moderna ecuación de propiedad y riqueza por un lado y carencia de propiedad y pobreza por el otro<sup>591</sup>». Que no tener propiedad llevaba a la pobreza y a la esclavitud era algo que la Antigüedad sabía. La propiedad «vinculaba [al hombre] a un hogar y lo hacía independiente de otros hombres<sup>592</sup>»; por eso, «tuvo carácter sagrado e inviolable hasta el inicio de la Edad Moderna<sup>593</sup>».

Acabamos de citar los dos rasgos fundamentales de lo que significa ser propietario, por un lado, el poder satisfacer nuestras necesidades más animales, más elementales que nos permiten vivir. Por eso, en «la Antigüedad la riqueza era, por ejemplo, el ganado, los cultivos y, especialmente, los esclavos. [...], tenía un carácter meramente instrumental, relacionado con las necesidades. Por esta razón los antiguos nunca se entregaron a acumularla.<sup>594</sup>». Esta forma de riqueza ligada a la materia, a la propiedad, continúa en el medievo donde «el poder del señor feudal, igual que el del soberano, no se basaba en la longitud de su registro de rentas, sino en el número de súbditos, y este dependía del número de campesinos autónomos<sup>595</sup>».

Por otro lado, la propiedad nos asegura algo aún más estimado, el poder constituirnos como productores independientes y autónomos. En este modelo el valor fundamental «sigue siendo el mundo, y no la abundancia natural ni la pura necesidad de la vida<sup>596</sup>».

En la modernidad «el principal interés ya no es la propiedad, sino el crecimiento de la riqueza y el proceso de acumulación como tal<sup>597</sup>»; por ello, la riqueza por primera vez en la historia se entiende «desvinculada de las necesidades de las familias a las que antes servía. Era ya una riqueza distinta a la concebida hasta aquel momento»<sup>598</sup> que no tenía que ver con los medios de subsistencia.

---

<sup>591</sup> CH, p. 80.

<sup>592</sup> DF, p. 31.

<sup>593</sup> Ballesteros, A, "Hannah Arendt: la pérdida de la propiedad privada en los orígenes del capitalismo". *Persona y derecho*, Vol. 75, 2017, pp. 31-49, p. 38.

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>595</sup> CAP, I, III, p. 202.

<sup>596</sup> CH, p. 132.

<sup>597</sup> *Ibidem*.

<sup>598</sup> Ballesteros, A, "Hannah Arendt: la pérdida de la propiedad privada en los orígenes del capitalismo", *op. cit.*, pp. 38-39.

Sin embargo, el que la riqueza no se cristalice exclusivamente en la propiedad no quiere decir que se haya destruido el vínculo originario entre riqueza y propiedad como lo entendían las sociedades premodernas. De hecho, si hay algo que los capitalistas tienen en cuenta, es que es necesario destruir la noción misma de propiedad si se quiere tener un ejército de obreros dispuestos a trabajar porque desposeer a una persona significa que no pueda satisfacer sus necesidades humanas de forma independiente. Teniendo en cuenta el instinto de supervivencia de los seres vivos los capitalistas caen en la cuenta de que para acumular capital es necesario que se «engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída"»<sup>599</sup>. Por eso, «lo primero que el capitalismo hace para lograr sus fines es transformar la estructura de la población»<sup>600</sup>. Es acertadísimo el resumen que hace Marx en una sola frase:

Cuesta siglos hasta que el obrero “libre”, debido al desarrollo del modo de producción capitalista, se preste voluntariamente, es decir, se vea socialmente obligado, a vender por el precio de sus medios de vida habituales toda su vida activa, sí, su propia capacidad de trabajo, su primogenitura por un plato de lentejas<sup>601</sup>.

La desposesión separa al ser humano de sus medios de subsistencia y producción arrastrando «a una parte de la humanidad a adentrarse en las tinieblas del dolor y de la necesidad»<sup>602</sup> que se resuelve en la constitución de «un hombre permanentemente “intranquilo”, ininterrumpidamente “inseguro”, sometido a la angustia animal o primitiva de una supervivencia sobresaltada<sup>603</sup>».

Para dar cuenta de la destrucción del mundo que anida en la lógica de la acumulación de capital ligada a la destrucción de las relaciones de propiedad premodernas, es necesario un análisis histórico de algún proceso de expropiación fáctico. En nuestro análisis tomaremos como referencia fundamental, como advertimos un poco más arriba, el caso de Inglaterra y de una forma secundaria las colonias inglesas debido a tres razones: la primera, atiende a que aunque este acontecimiento «sucede tanto en Inglaterra, [...] como en Normandía o en Borgoña<sup>604</sup>», es Inglaterra el

---

<sup>599</sup> Marx, K., Engels, F., *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 36.

<sup>600</sup> Sombart, W., *La industria*, op.cit., p. 155.

<sup>601</sup> CAP, I, III, p. 361. Cabe atender aquí que donde Marx dice *trabajo*, diríamos, siguiendo la conceptualización arendtiana, *labor*.

<sup>602</sup> CH, p. 135.

<sup>603</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Madrid, Akal, 2007, pp. 55-56.

<sup>604</sup> Geremek, B., *La piedad y la horca*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 115.



país pionero en impulsar el modo de producción capitalista, así como de iniciar el proceso de expropiación masiva del campesinado que dará lugar a un grave disloque social fruto de las necesidades que marca la lógica del capital. La enajenación de la propiedad en Inglaterra es el proceso conocido como *enclosures* que servirá como modelo al resto de países capitalistas.

Es diferente el motivo por el que haremos un análisis de las colonias inglesas, análisis que además será menos profundo que el que llevamos a cabo de Inglaterra, dada la magnitud y complejidad del fenómeno del colonialismo que de estudiarlo en profundidad superaría con creces nuestra intención en este estudio. Sin embargo, consideramos importante hacer al menos una referencia a las colonias por ser el lugar, de acuerdo con Marx, donde más claramente puede observarse el vínculo entre capitalización y desposesión de la tierra.

La segunda y última razón por la que hemos centrado nuestros estudios en Inglaterra y las colonias inglesas es por una cuestión metodológica: continuar con la línea expositiva del autor de referencia que vertebra nuestro análisis del capital, Karl Marx. Atender a esta cuestión nos obligará a hacer un estudio centrado fundamentalmente, aunque no por ello exclusivamente, en lo expuesto por Marx en los capítulos XXIV y XXV del primer libro de su obra *El capital* en los que analiza la acumulación originaria a partir del fenómeno inglés y de sus colonias.

### 8.2.2. Límites temporales de los *enclosures*

*Las plagas, en efecto, son una cosa común pero es difícil creer en las plagas cuando las ve uno caer sobre su cabeza.*

Albert Camus, *La peste*

De acuerdo con el historiador Eric Hobsbawm, no es posible señalar un principio y un final exactos dentro de un acontecimiento histórico como puede ser el nacimiento del capitalismo y, aunque los expertos, a partir de los índices estadísticos, «coinciden en señalar como decisiva la década de 1780<sup>605</sup>» como el momento en que «la economía emprendió el vuelo<sup>606</sup>», sería un tanto desacertado señalar que «un día

---

<sup>605</sup> Hobsbawm, E., *La era de la revolución, 1789-1848*, Barcelona, Editorial Planeta, 2014, p. 36.

<sup>606</sup> *Ibidem*.

entre 1780 y 1790, y por primera vez en la historia humana, se liberó de sus cadenas al poder productivo de las sociedades humanas<sup>607</sup>».

No sería adecuado reducir el nacimiento del capitalismo al estallido de la Revolución industrial porque todo acontecimiento histórico se despliega una vez que los diferentes elementos que lo hacen posible han sido puestos en juego previamente. Lo que haríamos al reducir el capitalismo a la Revolución industrial sería justamente omitir todos estos otros elementos que lo conforman. Comprender el capitalismo en su profundidad nos obliga a analizar algo así como una prehistoria del capitalismo que atienda a los diversos elementos proto-capitalistas que hicieron posible el auge económico en 1780. Dentro del conjunto de esos elementos sin duda ha de tenerse en cuenta el proceso de cercamiento de los campos comunales en Inglaterra (*enclosures*). Si bien no es el único elemento que explique la aparición del capitalismo, pues si así lo afirmásemos seguiríamos esgrimiendo una lectura histórica reduccionista, sí que será un elemento clave, en la línea interpretativa abierta por Marx, de la pauperización social que dio lugar a las masas de proletarios que el capital necesitaba<sup>608</sup> para fabricar plusvalía.

Los *enclosures*, en español *cercamientos o cerramientos*, hacen referencia al proceso originado en Inglaterra que consiste en el cercado y privatización de los campos y los terrenos comunales. Estos procesos

los llevan a cabo los propietarios y los aparceros, sin solicitar el acuerdo a los demás que los usufructuaban, sustrayendo, de este modo, la posibilidad de su aprovechamiento a las unidades campesinas, en particular a las pequeñas. Además, las ventajas que se derivan de la cría de ganado animan a los propietarios de tierras a transformar campos cultivados en pastos; esto requirió la ampliación de las superficies en áreas señoriales,

---

<sup>607</sup> *Ibidem*.

<sup>608</sup> A modo de apunte, pues profundizar nos llevaría a desviarnos de nuestro objeto de estudio, el debate sobre los cercamientos como acontecimiento positivo o negativo es un debate aún abierto. En este sentido, ciertos historiadores ven en los cercamientos un acontecimiento negativo atendiendo al disloque social que llevó a los seres humanos a la miseria y con ello a la creación del proletariado, el caso más claro es el de Marx, Engels o los Hammond. En esta línea se situaría también un historiador más moderno como Hobsbawm, el cual afirma este disloque atendiendo al alto índice de mortalidad. En esta línea estaría también nuestra interpretación. Frente a esta, ciertos economistas como Robert C. Allen afirman que el grueso de historiadores agrarios de los últimos cincuenta años ven en este proceso algo positivo y rechazan categóricamente la interpretación convencional, negativa de los cercados, al omitir en su análisis el impacto social de los mismos para centrarse en dos elementos: la innovación que daría lugar a la revolución agrícola y la mejora de la productividad del suelo. Es decir, teniendo en cuenta el sesgo económico frente al social. En este sentido véase: Robert. C. Allan, "Revolución en los campos: La reinterpretación de la Revolución Agrícola inglesa", *Historia Agraria*, nº 26, Abril 2002, pp. 13-32.

que se produce a expensas de las tierras de los campesinos<sup>609</sup>.

Los cercamientos fueron la estrategia que aniquiló, en pos de la expansión de la propiedad individual, las relaciones feudales que protegían la propiedad comunal (*commons*) tanto de las personas que eran propietarias como de las que no lo eran. Esta transformación en la forma de entender la propiedad supone el abandono de la comprensión de la propiedad feudal en pos de la dada en la capitalista, lo que provocará que «la sociedad eminentemente agraria, que confería a la tierra un valor de uso, se sumergirá en una nueva era donde el suelo será apreciado como bien económico primordial que urgirá mejorar y explotar<sup>610</sup>».

Si era difícil señalar el momento exacto en que el capitalismo aparece, lo mismo ocurre cuando tratamos de comprender este proceso histórico de los cercamientos. Aunque Marx señala que tuvieron lugar «desde el último tercio del siglo XV hasta [...], fines del siglo XVIII<sup>611</sup>» consideramos que el proceso es anterior y posterior a las fechas señaladas por Marx.

En busca de la prehistoria de los *enclosures*, según ciertos historiadores, desde el siglo XIII podríamos hablar de los primeros cercamientos, eso sí muy tímidamente, en torno a una ley conocida como el *Estatuto de Merton*<sup>612</sup> de 1235. La aparición de este Estatuto puede interpretarse desde dos perspectivas: la primera, aquella que entiende el mismo bajo una visión positiva como un freno que trata de acotar y limitar las primeras prácticas de cercamientos reduciéndolos a una muy pequeña parte dentro del terreno comunal de los *waste fields*. Esta forma de entender el Estatuto de Merton lo encontramos en el testimonio del matrimonio Hammond, clásicos cronistas anticercamiento de los *enclosures*, que se recoge en su obra *The village labourer 1760-1832*:

The feudal lawyers had developed a doctrine that the soil of the waste was vested in the Lord of the Manor, and that originally it had all belonged to him. But feudal law acknowledged certain definite limitations to his rights over the waste. The Statute of Merton, 1235, allowed him to make enclosures on the waste, but only on certain terms;

---

<sup>609</sup> Geremek, B, *La piedad y la horca*, op. cit., p. 121.

<sup>610</sup> Miguez Nuñez, R., “De las cosas comunes a todos los hombres notas para un debate”, *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 41, nº 1, 2014, pp. 7-36, p. 17.

<sup>611</sup> CAP, I, III, p. 251.

<sup>612</sup> Merton es en la actualidad un municipio que pertenece al condado de Great London, aunque hasta el siglo XX formó parte de Surrey.

he was obliged to leave enough of the waste for the needs of his tenants. Moreover, his powers were limited, not only by the concurrent rights of freeholders and copyholders thus recognised by this ancient law, but also by certain common rights of pasture and turbary enjoyed by persons who were neither freeholders nor copyholders, namely cottagers<sup>613</sup>.

Una segunda interpretación consideraría el Estatuto de Merton como el primer permiso legal para cercar tierras comunales en Inglaterra. En esta línea podemos señalar, entre otros, al historiador medieval Robert Fossier o a Lucio Mir y Juan Cruz López Rasch, de la Universidad Nacional de La Plata, que afirman que el Estatuto de Merton constituyó «una manifestación jurídico-política de la temprana presencia de cercamientos. En efecto, este documento da cuenta, en su articulado, de un dispositivo de habilitación para cercar espacios de aprovechamiento colectivo que prefigura el proceso de privatización de su uso y dominio<sup>614</sup>».

En todo caso, lo que la existencia de este Estatuto pone de relevancia es que ya en el siglo XIII podemos encontrar el primer vestigio de cercados de tierras comunales en Inglaterra, ahora bien, muy puntuales ya que en ningún caso se trataría de un fenómeno general o sistemático como será a partir de siglo XVI.

Al igual que consideramos que el proceso de cercamientos podría ser anterior al siglo XVI, lo mismo sucede con el límite posterior propuesto por Marx. Desde nuestra lectura consideramos que el proceso de cercamientos supera el límite temporal del siglo XVIII, pues seguimos encontrando leyes de cercamiento dictadas por el parlamento inglés hasta 1882 e inclusive, en la línea interpretativa que plantea Silvia Federici en *Calibán y la Bruja* o el historiador Peter Linebaugh en *El manifiesto de la Carta Magna*, posiciones con las que estamos completamente de acuerdo, los cercamientos seguirían siendo una práctica actual bajo el látigo de las políticas neoliberales. En este sentido, afirma Federici:

La defensa de los cercamientos a partir de la «modernización» tiene una larga historia, pero el neoliberalismo le ha dado un nuevo impulso. Su principal promotor ha sido el Banco Mundial, que frecuentemente exige a los gobiernos de África, Asia, América

---

<sup>613</sup> Hammond J.L and Hammond, B., *The village labourer 1760-1832*, London, Longmans Green & Co., 1912, p. 29.

<sup>614</sup> Mir. L., López Rasch. J. C 2011, “Cercamientos y derechos comunales en la Inglaterra del siglo XIII: Un abordaje historiográfico en torno al Estatuto de Merton (1236)”, *Memoria Académica*, nº 37, pp. 251-260, p. 252.

Latina y Oceanía que privaticen sus tierras comunes como condición para recibir préstamos (World Bank, 1989).<sup>615</sup>

Las prácticas de cercamientos contemporáneas deben leerse como la continuación del mismo fenómeno histórico que vio la luz por primera vez en la Inglaterra del siglo XVI porque tanto sus intereses como los procedimientos que subyacen a la expropiación de las tierras son análogos en ambas épocas históricas: la privatización *violenta y antidemocrática* de las tierras de uso común, el intervencionismo gubernamental como promotor legal de las expropiaciones, la expulsión de los propietarios que de forma consuetudinaria han habitado esas tierras, la producción de mano de obra barata, y el interés principal, el aumento de la rentabilidad y del capital de los inversores privados. Tenemos ejemplos de privatizaciones contemporáneas de tierras comunales repartidas por todo el globo, por citar algunas de estas prácticas<sup>616</sup>:

En la selva Lacandona en Chiapas, Méjico, se ha destruido el *ejido*, la propiedad comunal rural, deteriorando la naturaleza y reduciendo a la miseria, al alcoholismo y a la prostitución a las comunidades indígenas al obligarlas a abandonar sus tierras para extraer de ellas 92.000 barriles de petróleo tal como denunció en 1994 el líder del movimiento zapatista en contra de las expropiaciones en Chiapas, el subcomandante Marcos.

En Nigeria en 2003 los ingenieros de la *Chevron Escravos Oil Terminal* ensancharon el río Escravos en la bahía de Berín destruyendo el pueblo de Ugborodo y los manglares de los que las mujeres extraían la madera y el agua para beber, sustituyéndolos por queroseno, gasolina y propano.

En las aldeas de las tierras altas de Vietnam se han cercado las reservas forestales con una valla de metal, por lo que las mujeres no pueden hacer un uso tradicional de las mismas: pastos para el ganado o la recolección de plantas, verduras, brotes, bambú o leña.

El último ejemplo es la tala de bosques de la Amazonía que desde los años sesenta que entraron en ella las primeras máquinas excavadoras y las sierras mecánicas

---

<sup>615</sup> Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010, p.104.

<sup>616</sup> Todos los ejemplos que vamos a exponer a continuación han sido extraídos de la obra de Peter Linebaugh, *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013, pp. 23 -27.

se han enfrentado con los trabajadores caucheros e indios que reclaman la protección de sus bosques y de sus territorios de los que poseen el usufructo de manera ancestral. El último ejemplo reciente de los intentos de expropiación de las tierras protegidas del Amazonas son las políticas ambientales a favor de la venta y destrucción de la Amazonía propuestas por el presidente de Brasil Jair Bolsonaro.

A la luz de estos hechos debemos afirmar que la acumulación originaria que se materializa en la privatización de la tierra sería una práctica sistémica que perdura hasta nuestros días y, por tanto, como señala David Harvey en su obra *El nuevo imperialismo*, no sería una etapa “primitiva” u “originaria”, sino un proceso en curso de *acumulación por desposesión* que incluiría:

La mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de diversas formas de derechos de propiedad –común, colectiva, estatal, etc.– en derechos de propiedad exclusivos; la supresión del derecho a los bienes comunes; la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía y la supresión de formas de producción y consumo alternativas; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de activos, incluyendo los recursos naturales; la monetización de los intercambios y la recaudación de impuestos, particularmente de la tierra; el tráfico de esclavos; y la usura, la deuda pública y, finalmente, el sistema de crédito<sup>617</sup>

Nuestra propuesta es que el hilo temporal de los cercamientos habría empezado a tejerse muy tímidamente y de forma aislada en la Inglaterra del siglo XIII, pero que se extiende en el espacio y en el tiempo de tal manera que incluso es un fenómeno presente en la actualidad.

Centrándonos en el caso de Inglaterra es a partir del siglo XVI que los cercamientos de las tierras de uso comunitario empiezan a ser una práctica cada vez más extendida y más habitual en toda la campiña inglesa. Este proceso alcanzará su cénit en el siglo XVIII y XIX con el dictado por parte del Parlamento inglés de las Leyes de cercamiento o «Enclosure Acts (1760-1830)<sup>618</sup>» y con uno de los momentos más violentos de todo el proceso, las *Highlands Clearances* de Escocia.

---

<sup>617</sup> Harvey, D., *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004, p. 113.

<sup>618</sup> Hobsbawm, *La era de la revolución*, op. cit., 2014, p. 39.

### 8.2.3. La Inglaterra rural feudal: regímenes de tenencia y tierras comunales

*Cuando un acto razonable, una vez hecho, se comprueba que es bueno y beneficioso para el pueblo, y conforme a su naturaleza y disposición, entonces se practica una vez y otra, y de este modo, mediante la iteración y multiplicación frecuentes del acto, se convierte en una costumbre; y continuando sin interrupción durante tiempo inmemorial, adquiere la fuerza de una ley.*

Samuel Carter, *Lex Custumaria*, 1696

La privatización de la tierra en Inglaterra fue un proceso gradual que comenzó tímidamente en el siglo XVI<sup>619</sup>, pero que sentaría las bases de la agricultura moderna, así como de la Revolución industrial y de la incipiente acumulación de capital. Ligado a estas transformaciones, el proceso de cercamiento de las tierras implicaba la destrucción de las formas de propiedad feudal, aniquilándose con ello la noción misma de propiedad que desde la antigüedad vinculaba propiedad y vida. Con los *enclosures* se imponía una nueva concepción de la propiedad que atendía al beneficio privado. Nacía así la noción de *propiedad capitalista*.

A un nivel social esta nueva forma de entender la propiedad que se materializaba en los cercados permitió la expropiación de sus hogares y sus tierras a miles de familias campesinas que desde ese momento quedaron separadas tanto de los medios de subsistencia como de los medios de producción, distanciamiento que las sumió en la miseria causando un disloque social sin precedentes. Este sería para miles de personas el inicio del proceso de desaparición del mundo que comenzaba con la alienación del interior mundano que Hannah Arendt advertía.

Hacernos una idea de la lógica y del fuerte impacto que tuvieron los *enclosures*, en palabras de Karl Polanyi, de *La gran transformación* que supuso la destrucción de las relaciones de propiedad feudal, clave en la transición al capitalismo, pasa por comprender lo más ampliamente posible las múltiples formas de propiedad que ordenaban los diferentes regímenes sociales y espaciales del campo inglés que aún se mantenían en el siglo XVI. No obstante, puesto que existían múltiples formas de

---

<sup>619</sup> Los *enclosures* en el siglo XIII son un fenómeno aún muy puntual, es una práctica inusual que solo va a darse en muy pequeña dimensión y en un espacio concreto de la campiña inglesa, en Oxfordshire. Esto hace que en rigor tengamos que comprenderlo como un fenómeno primitivo y residual dentro del proceso histórico de cercamiento. Probablemente es por este motivo que el *Estatuto de Merton* no sea incluido generalmente en los estudios históricos de los *Enclosures*.

tenencia y de estructuración de la tierra que además variaban según los condados y las parroquias, retratar de una forma minuciosa esta Inglaterra agrícola es una tarea inviable en este estudio. Por poner un ejemplo: «algunas áreas del sureste, el oeste y el noroeste de Inglaterra nunca estuvieron abiertas o fueron cercadas muy tempranamente; en ellas predominaban los asentamientos dispersos y poco poblados [...] Pero en las regiones más fértiles y densamente pobladas en la época –las Midlands, el sur de Inglaterra y, con rasgos muy particulares, East Anglia– el patrón dominante era el del sistema de campo abierto»<sup>620</sup>.

No analizaremos en este trabajo de forma particular cada condado y cada parroquia, primero, porque supondría desviarnos de nuestra tesis y, segundo, porque para nuestro fin, mostrar el vínculo histórico entre capitalismo y expropiación, es suficiente un análisis general de la estructura social y espacial de este momento de la historia; aunque como decimos en esta homogenización traicionamos la riqueza de la realidad agraria inglesa del siglo XVI.

Por seguir una línea coherente de interpretación, el autor que vertebra el estudio histórico de los *enclosures* es Karl Marx, concretamente nos basaremos en los capítulos XXIV y XXV de *El Capital*. No obstante, reconstruir este momento histórico con la mayor amplitud posible, a fin de entender el fuerte impacto social y espacial que supusieron los *enclosures*, nos obliga a complementar el testimonio de Marx con otras fuentes históricas con las que comparar, contrastar y fundamentalmente ampliar datos en relación a las distintas formas de tenencia y de ordenación social y espacial del campo antes de la modernidad.

La ordenación social de la población rural dependía de las diversas formas de tenencia sobre la tierra que contemplaba la legalidad del régimen feudal. Atendiendo de nuevo a la crónica de J.L. & Barbara Hammond en su obra de 1911 titulada *The village labourer 1760-1832*, «in a normal village there would be (1) a Lord of the Manor, (2) Freeholders, some of whom might be large proprietors, and many small, both classes going by the general name of Yeomanry, (3) Copyholders, (4) Tenant Farmers, holding by various sorts of tenure, from tenants at will to farmers with leases for three lives, (5) Cottagers, (6) Squatters, and (7) Farm Servants, living in their employers' houses»<sup>621</sup>.

El criterio principal que establece la diferencia social atiende a la propiedad, a si

---

<sup>620</sup> Sevilla Buitrago, A., “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *Scripta Nova, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Vol. XVII, nº 442, 2013. En <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-442.htm>

<sup>621</sup> Hammond J.L., and Hammond, B., *The village labourer 1760-1832*, op. cit., p. 28.



se es propietario jurídico de la tierra, si se es meramente beneficiario del usufructo de la misma, o bien, si no poseemos tierra ni como propietarios jurídicos ni bajo la condición de usufructo. A partir del criterio de propiedad un segundo criterio diferencial atendería a la extensión de la tierra que se posee. Acorde a estos criterios, muy a grandes rasgos, en la obra *El siglo de las luces* escrita por los reconocidos historiadores Albert Soboul, Guy Lemarchand y Michèle Fogel, encontramos la siguiente diferenciación: «por una parte, los *landlords*; por otra, los pequeños propietarios, los arrendatarios y los pobres<sup>622</sup>». Aunque esta distinción se acerca a los criterios de posesión y extensión, faltan dos apuntes: el primero que entre los campesinos libres no solo había pequeños propietarios y el segundo que entre los pobres y los arrendatarios falta una clase social importante, la de los jornaleros (*cottagers*).

Las formas de tenencia feudal eran múltiples. Si seguimos con más detenimiento la clasificación que hicieron los Hammond, en lo más alto de la pirámide social con la mayor extensión de tierra en propiedad estaría el gran terrateniente del señorío feudal (*Lord of the Manor*). Sus tierras estaban dispersas por la parroquia y con independencia de la *manor house* y de la aldea

la vida gira alrededor de tres espacios: a) las demesnes lands o terræ dominicales, sobre las que el señor tiene un dominio directo y en las que se materializa la serna de los siervos — con frecuencia parte de estos suelos se cedían en copyhold; b) las tenemental lands o terræ tenementales, tierras dadas por el señor en concesiones de distinta naturaleza y sujetas a censo enfiteútico; y c) los distintos tipos de waste land (tierras baldías) — bosques, páramos, caminos y sus márgenes, lagunas y marismas, etc.<sup>623</sup>

Las *demesnes lands*, en el siglo XVI, eran las tierras destinadas al uso, explotación y sustento del *Landlord*. En ellas trabajaban los jornaleros (*cottagers*), los squatters y la servidumbre feudal e incluso algunos campesinos libres que querían aumentar el jornal, mientras que las *tenemental lands* eran tierras que, aunque también eran propiedad del gran terrateniente, el uso estaba cedido a otras familias campesinas mediante un contrato de arrendamiento temporal o bien atendiendo a un censo *enfiteútico* que permitía el usufructo de la tierra de forma hereditaria. La cesión de estas tierras variaba según las costumbres del señorío feudal; se trata de una tenencia

---

<sup>622</sup> Soboul, A., Lemarchand, G., Fogel, M., *El siglo de las Luces* I, Libro II, Madrid, Akal, 1992, p. 547.

<sup>623</sup> Sevilla Buitrago, A., “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *op. cit.*

consuetudinaria que, por lo general, exigía como renta el pago en trabajo en las *demesnes lands*, en especies o de una cantidad de dinero asequible para las familias arrendatarias.

Por último, estaban las *waste lands*. Estas tierras no podían cercarse y toda la comunidad podía hacer uso de ellas; estos terrenos eran justamente los que trató de regular el Estatuto de Merton ante los primeros cercados en Oxfordshire.

Al señor feudal le sigue en la pirámide los campesinos libres, conocidos como *Yeomanry*, también propietarios jurídicos de terrenos más o menos extensos que cultivaban de forma independiente (*freeholds*, de aquí que también recibiesen el nombre de *freeholders*) y que según su poder adquisitivo podían contratar a jornaleros para trabajar las tierras. Los campesinos libres no eran un orden social homogéneo, dentro de ellos podía distinguirse la alta *yeomanry*, campesinos propietarios de amplias extensiones de tierra, y la baja *yeomanry* que serían pequeños propietarios independientes, pero con un nivel adquisitivo bajo. Según el testimonio de Marx, «la inmensa mayoría de la población se componía entonces, y aún más en el siglo XV de campesinos libres y autónomos<sup>624</sup>». Sin embargo, existe un problema en el estudio de Marx de la *Yeomanry*: el hecho de no diferenciar dentro del campesinado libre entre grandes propietarios y pequeños campesinos independientes. Esta diferenciación es importante porque no todos los *yeomen* independientes fueron sustituidos<sup>625</sup> por arrendatarios temporales, tal como Marx advierte en *El capital*, sino que solo los más pequeños desaparecerán. Es importante diferenciar entre estos estratos porque, tal como afirma Sevilla Buitrago haciendo referencia al historiador Peter Coss<sup>626</sup>, «el estrato más próspero de este campesinado independiente formará –junto a los grandes comerciantes retirados al campo y los viejos aristócratas reciclados– esa nueva clase terrateniente, la *gentry*, que, a partir del XVII y hasta comienzos del XIX, dominará Inglaterra políticamente<sup>627</sup>». La alta *yeomanry* no solo no desapareció, sino que lideró los *enclosures* pasando a formar parte de esa nueva burguesía agraria incipiente.

A partir de aquí ya no encontramos propietarios directos, propietarios jurídicos, de tierra, sino una tenencia indirecta que permite el usufructo en las tierras del Landlord (*tenemental lands*) o de los campesinos independientes más pudientes. Una proporción

---

<sup>624</sup> CAP, I, III, p. 201

<sup>625</sup> CAP, I, III, p. 212

<sup>626</sup> Coss, Peter. *The Origins of the English Gentry*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>627</sup> Sevilla Buitrago, A., “Hacia el origen de la planificación: territorio, enclosure acts y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo”, *Ciudades*, nº 13, 2010, pp. 165-181, p. 169.

mínima de estas tierras eran cedidas a cambio de trabajo a los *cottagers*, pero en su mayoría la cesión estaba sujeta a un régimen de arrendamiento «temporal más o menos precario<sup>628</sup>», como en el caso de los *tenants* o *Lease-Holders*, o hereditario en el caso de los *copyholders*. El arriendo estaba sujeto al pago de una renta que se estipulaba de forma consuetudinaria según las costumbres de cada señorío.

Entre las familias campesinas que arrendaban tierra la figura más controvertida es la del *Copyholder*, ya que en algunos textos se entiende como parte de la *corvée* del señor feudal, mientras que en otros aparece como un arrendatario que posee el beneplácito de un contrato de arrendamiento hereditario. La confusión estriba en que ambos sentidos son ciertos solo que en periodos históricos diferentes: hasta el siglo XV estas familias formaban parte del feudo como vasallos del señor feudal, su entrada en el mismo quedaba registrada en el *manorial court roll* y a cada familia se le entregaba una copia que certificaba su pertenencia al feudo. De la copia recibida tomaba su nombre la forma de tenencia que vino tras la abolición del vasallaje: «*el vasallaje se transformó en un estatus de copy-holder*»<sup>629</sup>. La tenencia en *Copyholder* estaba sometida a censo porque solo aquel que estaba «inscrito en el registro del dominio<sup>630</sup>» podía gozar de ella. Incluso cuando la familia no poseía esa copia, la fuerza de la costumbre y el recuerdo de los ancianos aseguraban la tenencia, algo que se aprovechará para los cercados en el siglo XVII.

Lo particular del *Copyholder* es que son «arrendatarios con contratos a largo plazo o incluso hereditarios»<sup>631</sup>. Esto era un beneficio porque les aseguraba un uso vitalicio de la tierra que hizo que la fuerza de la costumbre les llevase a considerar como suyos esos terrenos. La forma de heredar los arriendos era variable porque se establecía según las costumbres de cada señorío, por poner un ejemplo, «en Spelsbury, era costumbre que figurasen tres personas en los registros señoriales (*court rolls*): el agricultor, su esposa y su hijo. La explotación pasaba de uno a otro. Cuando el hijo adquiría la tierra, tenía que pagar una tasa de mutación (*fine*) al señor para incluir a su propia esposa y a su hijo en el acuerdo. Eso parece haberse hecho de modo rutinario

---

<sup>628</sup> Moulner-Boutang, Y., *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Madrid, Akal, 2006, p. 394

<sup>629</sup> Linebaugh, P., *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid Traficantes de sueños, 2013, p. 133.

<sup>630</sup> Péronnet, M., *El siglo XVI: de los descubrimientos a la Contrarreforma (1492-1620)*, Madrid, Akal, p.80.

<sup>631</sup> Munck, T., *La Europa del siglo XVII. 1598-1700*, Madrid, Akal, 1994, p. 332.

hasta principios del siglo XVIII»<sup>632</sup>

No solo la forma de heredar la tierra era consuetudinaria, también lo eran los contratos de tenencia. Según el señorío, la tierra era cedida a cambio del pago de una renta anual que podía consistir en una cantidad monetaria, en especias o a cambio de trabajo. Esto hacía que el *Copyholder*, aunque tenía la tierra asegurada e incluso podían tener empleados a jornaleros, se diferenciaban de los campesinos libres (*yeomanry*) porque gozaban «de una posición mucho más precaria, quedando la posesión de la tierra condicionada a la prestación de una serie de servicios»<sup>633</sup>. Esta tenencia funcionó hasta que en «1660, los derechos hereditarios reconocidos por la costumbre a los *Copyholders* fueron abolidos»<sup>634</sup>. Así «a medida que fallecían los campesinos establecidos en tenencias hereditarias (*copyholders*), la tierra pasaba a la heredad del señor y se combinaba con antiguas tenencias hereditarias para dar lugar a explotaciones de varios cientos de hectáreas que se cedían en arrendamientos a corto plazo con rentas acordes con el mercado. Eran explotaciones capitalistas»<sup>635</sup> precursoras de la revolución agrícola inglesa así como de la posterior Revolución industrial.

En esta misma línea de tenencia están los *Tenant farmers* o también llamados *Lease-Holders*. Estos eran igualmente arrendatarios de tierra solo que a diferencia de los *Copyholders* el usufructo no estaba asegurado para las generaciones venideras porque sus contratos no eran hereditarios, sino temporales. Pasado el tiempo estipulado en el contrato este podía no renovarse a voluntad del señor feudal. Todos los arrendatarios dependiendo de la extensión de su tierra y su estatus económico podrían contratar a jornaleros para trabajar en ellas.

En los últimos escalones del orden social agrícola están los *cottagers*, jornaleros que trabajaban las tierras del señor feudal, del campesino libre o de los arrendatarios a cambio de un jornal. A su vez eran poseedores de pequeños terrenos debido a que la ley feudal inglesa obligaba a que el empleador diese a los jornaleros además del salario «una parcela de cuatro o más acres junto a sus *cottages*»<sup>636</sup>. La posesión en usufructo de estos pequeños terrenos fue lo que hizo que Marx entendiese a los jornaleros como campesinos independientes. Esta afirmación por un lado es cierta, ya que tenían sus

---

<sup>632</sup> Allen, R., “Revolución en los campos. La reinterpretación de la revolución agrícola inglesa”, *Historia Agraria*, nº 26, 2002, pp. 13-32, p. 25.

<sup>633</sup> Sevilla Buitrago, A., “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *op. cit.*

<sup>634</sup> Véase, Soboul, A., Lemarchand, G., Fogel, M., *El siglo de las Luces I*, *op.cit.*, p. 550.

<sup>635</sup> Allen, R., “Revolución en los campos. La reinterpretación de la revolución agrícola inglesa”, *op.cit.*, pp. 25-26.

<sup>636</sup> CAP, I, I, p. 202.

propias tierras de labor con las que subsistir y que además les daban acceso a tener derechos sobre las tierras comunales, pero, por otro lado, no lo es, porque tanto la posesión de sus tierras como de su vivienda están condicionadas por su labor como jornalero, por lo que perder el empleo suponía perder todo lo demás. Su situación es, como vemos, muy distinta a la del *yeoman*. El que la posesión de sus tierras dependan de la labor como jornaleros es el motivo por el que los Hammond, frente a la opinión de Marx, no los incluyen en la categoría de campesinos independientes y junto a los ocupas y sirvientes los consideran ante todo laborantes: «The classes making their living mainly as labourers were the cottagers, farm servants, and squatters»<sup>637</sup>.

Para los Hammond atender a si una familia es empleadora (campesinos) o empleada (laborantes) es, tal como señalan en la siguiente cita, «the best dividing-line can be drawn between those who made their living mainly as farmers, and those who made their living mainly as labourers»<sup>638</sup>. Siguiendo este criterio, los *cottagers*, aunque no podrían considerarse campesinos independientes, como propone Marx, sí deben considerarse propietarios porque ciertamente en un plano práctico son propietarios en régimen de usufructo de esas pequeñas parcelas con las que complementarían el jornal asegurando su supervivencia.

Tras los jornaleros estaban los *Squatters*, los *okupas*. Esta clase estaba constituida por todas aquellas familias que se establecían «sin título sobre las rozas comunales»<sup>639</sup>. Normalmente se asentaban lejos de la aldea en las *Waste lands*. Para los asentamientos okupas no existía un «strict legal right»<sup>640</sup>, pero, en general, en ningún lugar eran bien recibidos, por lo que solían ser sancionados, aunque ciertamente las legislaciones variaban de unos lugares a otros. Pongamos un ejemplo de esta legislación: «a common rule in one part of the country was that the right was established if the settler could build his cottage in the night and send out smoke from his chimney in the morning»<sup>641</sup>. Las familias de okupas que lograban asentarse acababan trabajando como braceros en las tierras de los poseedores, lo que conllevó a que, a pesar de que en origen fueron «a separate class, though in time they merged into the cottagers»<sup>642</sup>.

Finalmente, en el último escalón de la pirámide social, sin tierra de ninguna clase, estarían los sirvientes. They «were usually the children of the small farmers or

---

<sup>637</sup> Hammond J.L. and Hammond, B., *The village labourer 1760-1832*, op. cit., p. 31.

<sup>638</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>639</sup> Soboul, A., Lemarchand, G., Fogel, M., *El siglo de las Luces I, Libro II*, op. cit., p. 550.

<sup>640</sup> Hammond J.L. and Hammond, B., *The village labourer 1760-1832*, op. cit., p. 52.

<sup>641</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>642</sup> *Ibidem*, p. 31.

cottagers; they lived in their masters' houses<sup>643</sup>». Estos niños eran acogidos en las casas del Manor hasta que crecían y se empleaban como *cottagers*. El vivir en casa de su empleador suponía que los sirvientes, además de recibir algún dinero, fuesen mantenidos a cambio de trabajo en el campo o donde sus brazos se necesitasen. Progresivamente con la demanda de productividad y la especialización de los cultivos esta figura fue desapareciendo. El tiempo de estancia en la casa del Manor fue acortándose de tal forma que en el siglo XVII la acogida se redujo a cincuenta y dos semanas al año hasta que finalmente en el siglo XVIII se sustituyeron por asalariados<sup>644</sup>. Con la desaparición de la servidumbre se dejó sin protección a los más vulnerables en la escala social lanzándoles a engordar las filas de pobres.

El dato fundamental que extraemos del análisis que acabamos de hacer es que, a excepción de los sirvientes, todas las clases sociales agrícolas, de una forma o de otra, tenían acceso a la tierra. Sin embargo, hasta ahora solamente hemos expuesto la tenencia privada de la tierra dejando de lado un elemento característico del orden feudal, las tierras comunales (*commons*).

Para completar el dibujo de una parroquia rural inglesa, «al régimen de propiedad descrito se superponía, con límites sólo parcialmente coincidentes, un régimen específico de uso social de la tierra [...] el open-field o common-field system<sup>645</sup>» que permitía el usufructo comunal de las mismas a toda la comunidad, incluidos aquellos que no tenían recursos ni propiedades. Las tierras comunales se extendían por la parroquia conforme a tres espacios: las tierras de cultivo, los pastos y los terrenos baldíos (*waste lands*).

Las tierras de cultivo (*arable fields*) estaban destinadas al cultivo individual de arrendatarios y propietarios. Sus tierras se repartían de forma dispersa por la parroquia y su gestión se hacía según la regulación local que pautaba el tipo de cultivo a sembrar, el régimen de arado o la rotación en las plantaciones. Aunque destinadas al cultivo privado, al estar abiertas, se permitían ciertos usos comunales cuando las tierras estaban en barbecho o tras haber sido cosechadas como por ejemplo espigar o inclusive «el pastoreo comunal hasta ocho meses por lo que eran también conocidas como

---

<sup>643</sup> *Ibidem*.

<sup>644</sup> Véase Davidoff, L. y Hall, C., *Fortunas familiares: hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 186.

<sup>645</sup> Sevilla Buitrago, A, “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *op.cit.*

*commonable lands*<sup>646</sup>». Lo mismo ocurría con los pastos, una vez cosechados volvían al usufructo colectivo. Por último, estarían las *waste lands*, las tierras baldías formadas por «páramos, bosques, eriales, caminos y sus márgenes, áreas pantanosas, etc., estaban permanentemente abiertos al usufructo comunal»<sup>647</sup>. Estas eran las tierras que más recursos aportaban a la comunidad, de ahí la importancia del Estatuto de Merton para limitar los primeros cercados de los baldíos.

No obstante, las tierras comunales no eran simplemente recursos naturales. Tal como señala el historiador Peter Linebaugh, «hablar de los comunes como si fueran recursos naturales es como mínimo engañoso y puede llegar a ser peligroso: los comunes son una actividad y, en cualquier caso, expresan relaciones sociales inseparables de las relaciones con la naturaleza»<sup>648</sup>. Los comunes, además de ser espacios naturales y recursos que hacen posible el soporte de toda la comunidad, son la cristalización de relaciones sociales que responden «a una economía moral que con frecuencia contemplaba las necesidades de toda la parroquia, incluidos los que no poseían tierra»<sup>649</sup>. La relación social que se esconde en los comunes dista mucho de las relaciones sociales capitalistas<sup>650</sup>. En el feudalismo estas relaciones se fundamentan en la hospitalidad y la solidaridad, ya que lo que prima es que toda persona posea tierra con la que poder sobrevivir. En este modelo la tierra se entiende como un valor de uso y no como un valor de cambio, aún no es una mercancía con la que especular a fin de sacar un beneficio privado.

Las tierras comunales inglesas «emergen de históricos procesos jurídicos, económicos y políticos enraizados en la institución de viejos regímenes de propiedad del siglo XII»<sup>651</sup> que trataban de proteger espacios para el pueblo frente a la posible posesión de los mismos por parte del rey. Los derechos sobre los *comunes* ingleses, derechos que se hacen patentes sobre todo en las *waste lands*, hunden sus raíces en lo que se conoce como *La carta del Bosque*, redactada en 1217 y publicada conjuntamente en 1225 con la Carta Magna de 1218 bajo la denominación de esta última<sup>652</sup>. Fue

---

<sup>646</sup> Sevilla Buitrago, A., “Hacia el origen de la planificación: territorio, enclosure acts y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo”, *Ciudades*, nº 13, 2010, pp. 165-181, p. 170.

<sup>647</sup> Ibid.

<sup>648</sup> Linebaugh, P., *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, op.cit., p. 283.

<sup>649</sup> Sevilla Buitrago, A., “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, op. cit.

<sup>650</sup> Véase: Thompson. E. P., *Costumbres en común*, Madrid, Capitán Swing, 2019.

<sup>651</sup> Laín Escandel, B., “Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular”, *Política y Sociedad*, Vol. 52, nº 1, 2015, pp. 99-124, p. 103.

<sup>652</sup> Ambas cartas fueron publicadas por primera vez tal y como se conocían en 1759 por William Blackstone en una edición académica titulada *The Great Charter and the Charter of the Forest*.

Eduardo I en 1297 «destacó que ambas debían convertirse en el common law del reino. Más adelante, mediante una ley emitida por Eduardo III en 1369, comenzó a aludirse a las dos como si se tratase de un solo estatuto<sup>653</sup>». Según Peter Linebaugh:

Lo que la *Charter of the Forest* garantizaba en modo paralelo a la Carta Magna fue el acceso y uso a los bienes comunes a todos los súbditos que no poseyeran riqueza ni propiedad privada. La *Charter* consentía al pueblo, the *commoners*, el acceso libre a los bosques y el uso de los bienes comunes contenidos en ellos (leña, fruto, hierbas, agua, etc.), prohibiendo su uso exclusivo (incluido el soberano) para el juego y entretenimiento personal<sup>654</sup>

Siguiendo el argumento de Peter Linebaugh, ambas cartas se complementaban: mientras la Carta magna declaraba una serie de derechos políticos y jurídicos fundamentales, la Carta del Bosque «lidiaba con la supervivencia económica<sup>655</sup>». Si la Carta del Bosque acabó amalgamada a la Carta Magna, afirma Linebaugh, fue porque «los derechos políticos y legales solo pueden existir sobre una base económica<sup>656</sup>», justamente un argumento que también Arendt plantea. La Carta del Bosque trataba de asegurar esa independencia y relativa autosuficiencia económica salvaguardando el usufructo comunitario. Para ello debía limitar posibles expropiaciones y saqueos de los comunes, preservar la publicidad de los caminos, proteger la pesca en los pantanos y ríos, el pastoreo en los prados y sobre todo el usufructo de los bosques dado que estos eran los que más cobertura ofrecían a las necesidades fundamentales de la población. Muestra de la importancia que tenían los baldíos se refleja claramente en los artículos de la Carta:

El primer artículo de la Carta del Bosque reservaba los comunes de pasto para todos los que tenían dicha costumbre. El artículo VII prohibía a los celadores o guardas forestales que se llevaran haces de maíz o avena, o corderos o cochinitos en lugar de un impuesto feudal llamado scotale. El artículo IX proporcionaba agistment [pastos] y pannage [forraje] a los hombres libres. El XIII declaraba que todo hombre libre debía tener acceso a su miel. El XIV decía que los que vinieran a comprar madera, vigas, cortezas o

---

<sup>653</sup> Ribera Pineda, A., “El desmantelamiento de la propiedad común”, *Revista Dikê*, n° 15, 2014, pp. 187-206, p. 203.

<sup>654</sup> Miguez Nuñez, R., “De las cosas comunes a todos los hombres notas para un debate”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41 n° 1, 2014, pp. 7-36, p. 16.

<sup>655</sup> Linebaugh, P., *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, op. cit., p. 27.

<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 27.



carbón y a llevársela en carros debían pagar chiminage (un impuesto de carreteras) pero no así los que se la llevaban cargándola a sus espaldas<sup>657</sup>.

El bosque permitía el sustento del ganado, albergaba «nidos de halcones, azores, gavilanes, águilas y hurones»<sup>658</sup>. Además de esto, en él había un elemento energético y una materia prima clave, la madera, que servía tanto de combustible como de material de construcción. El resto de vegetación también tenía usos diversos: aulagas y malas yerbas para el forraje, la maleza para hacer brasa en los hornos o las estacas para plantar judías.

En lo que respecta a la comida, las avellanas y las castañas se podían vender en el mercado, los champiñones de otoño servían para dar sabor a las sopas y guisos. El perifollo salvaje, el hinojo, la menta, el tomillo salvaje, la mejorana, la borraja, la albahaca salvaje y la hierba lombriguera servían como hierbas culinarias y medicinales. La acedera, la achicoria, las hojas de diente de león, la pimpinela menor, la hypochaeris radicata, el aruncus, la lactuca serriola, el sonchus, la aristoloquia, la paronychia, la milenrama, la mostaza de campo y la pata de gallina servían para hacer ensaladas. Las bayas de saúco, las moras, los arándanos, los bérberos, las frambuesas, las fresas salvajes, el escaramujo y la majoleta, los arándanos y las endrinas servían para preparar gelatinas, mermeladas y vinos<sup>659</sup>.

El aprovechamiento comunitario del bosque a la vez que mantenía a muchas familias generaba un beneficio para el propio bosque porque al mantenerlo limpio de maleza, al tenerlo ordenado y controlado se podían por ejemplo evitar incendios o la pérdida de caminos. No obstante, como señala Silvia Federici, aquí no acaban sus usos: las tierras comunes además daban cobijo a las reuniones sociales, era el lugar donde se realizaban «encuentros, toma colectiva de decisiones y de cooperación en el trabajo, [...] Todos los festivales, juegos y reuniones de la comunidad campesina»<sup>660</sup>. El usufructo de las tierras comunales, aunque

rara vez hacía a las familias autosuficientes, les proporcionaba una cierta independencia

---

<sup>657</sup> Linebaugh, P., *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, op. cit., p. 60.

<sup>658</sup> *Ibidem*, p. 29. Puede verse La Carta del Bosque y La Carta Magna al completo en este libro recogidas como apéndices, pp. 303-322.

<sup>659</sup> Linebaugh, P., *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, op. cit., p. 61.

<sup>660</sup> Federici, S., Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, op.cit., p. 106.

respecto del trabajo por cuenta ajena. Espigando, una mujer podía conseguir una cantidad de grano cuyo valor en el mercado equivalía al salario de siete semanas de un varón adulto (Hammond & Hammond, 1912, p. 107); la recogida de combustible podía equivaler a otras seis semanas (Clark, 1999). El usufructo más valioso provenía de los productos animales obtenidos gracias al pasto: las ganancias derivadas de la posesión de una vaca equivalían a la mitad del salario anual de un varón adulto<sup>661</sup>.

En el modelo feudal, los comunes eran una parte fundamental de las parroquias que, lejos de ser pequeñas extensiones de tierra o espacios reducidos,

alcanzaban los 8.000-10.000 acres en parroquias de varias decenas o centenares de habitantes, a menudo mucho mayores que las tierras cultivadas y, en ocasiones, abarcando el total de la parroquia. A principios del siglo XVII más de la mitad de la tierra era comunal en los 12 condados de las Midlands que más tarde sufrieron la mayor intensidad de leyes de cercamiento; en Middlesex, por ejemplo, la superficie de tierra comunal equivalía a un 85% de las tierras arables abiertas y a un 74% del total de la tierra cultivada aún en 1798. En conjunto, la proporción de waste land era del orden de un cuarto del total de la superficie de Inglaterra y Gales a finales del siglo XVII<sup>662</sup>.

Los comunes, el sistema de campo abierto y las distintas formas de tenencia fueron los elementos esenciales con los que el orden feudal actualizaba uno de sus fundamentos más importantes: que todo ser humano tuviese acceso a los medios que aseguraban su supervivencia. Para ello «una parte importante de la legislación medieval y tardo-medieval de la common law inglesa protegió el grueso de los derechos comunes y las libertades fundamentales de las poblaciones. Muestra de ello son algunas de las legislaciones “proteccionistas” y “anti-cercamiento” promulgadas por el reinado de Estuardo I (1239-1307), el de los Tudor (1485-1603) y por los Estuardos (1371-1603)»<sup>663</sup> que veremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>661</sup> Sevilla Buitrago, “Hacia el origen de la planificación: territorio, enclosure acts y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo”, *op. cit.*, p. 172.

<sup>662</sup> Sevilla Buitrago, “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *Scripta Nova*, *op. cit.*

<sup>663</sup> Laín Escandel, B., “Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular”, *op. cit.*, p.107.

#### 8.2.4. *Enclosures* y alienación del interior mundano

*Los arrendatarios levantaban la vista alarmados. Pero ¿qué pasa con nosotros? ¿cómo vamos a comer? [...] Es nuestra tierra. Nosotros la medimos y la dividimos. [...] Esto es lo que la hace nuestra: nacer, trabajar, morir en ella. Esto es lo que da la propiedad, no un papel con números.*

John Steinbeck, *Las uvas de la ira*

*Encontráronla tendida sin conocimiento en medio de la calle. Debía de haber recorrido a pie grandes distancias, pues sus zapatos estaban destrozados; pero nadie sabe de dónde venía ni a dónde iba.*

Charles Dickens, *Oliver Twist*

A partir del siglo XVI comienza en el campo inglés un proceso de expropiación masiva del campesinado promovido por el progresivo cercamiento de las tierras de cultivo y las tierras comunales, siguiendo la definición de Silvia Federici, «“cercamiento” era un término técnico que indicaba el conjunto de estrategias que usaban los lores y los campesinos ricos ingleses para eliminar la propiedad comunal de la tierra y expandir sus propiedades. Se refiere, sobre todo, a la abolición del sistema de campo abierto»<sup>664</sup>. Los cercamientos fueron un proceso gradual de privatización que consistía en el cercado de las tierras comunales, los pastos y las tierras de labor con vallas, setos o muros de piedra impidiendo así los usos comunales que por costumbre tenían lugar en ellos.

En el periodo inicial, finales del siglo XV principios del XVI, al ser un fenómeno incipiente el alcance del cercado fue limitado y restringido: «lo habitual era que no afectaran en absoluto a las tierras comunales, restringiéndose a los *arable fields*<sup>665</sup>». Lo más usual en este momento era que los propietarios jurídicos reunificasen y después cercasen solo algunos de sus campos de cultivo que tradicionalmente tenían desperdigados por la parroquia. Estas prácticas se llevaban a cabo bajo previo acuerdo

---

<sup>664</sup> Federici, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., p. 102.

<sup>665</sup> Sevilla Buitrago, A., “¿Planificar los comunes?: Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, op. cit.

(*enclosure by agreement*) con el campesinado que se vería afectado por el cercado. El resultado fue una concentración parcelaria que originó un novedoso paisaje agrícola constituido por grandes latifundios cercados. Esta reunificación que permitió que los campos tuviesen una mayor extensión ligada a la modernización de los instrumentos de labor, elementos clave de la revolución agraria inglesa, posibilitaron una mayor productividad y rentabilidad de la tierra que se hará patente en el desarrollo sin precedente de la industria lanera y la «algodonera, el vehículo de la Revolución Industrial<sup>666</sup>».

Con el motivo de alcanzar una mayor rentabilidad, la práctica del *enclosure* fue rápidamente expandiéndose por Inglaterra pasando de ser una práctica consensuada y puntual a una práctica forzosa y generalizada. Ante tal avance, tanto la dinastía Tudor como la Casa Estuardo se vieron obligadas a dictar una serie de leyes anticercamiento<sup>667</sup> tratando de limitar los cercados como en otro tiempo se había hecho con la aprobación del *Estatuto de Merton*. Estos decretos políticos fueron insuficientes y su intento de limitar los cercamientos y las expropiaciones no dieron su resultado. El proceso de cercados fue imparable.

Este primer periodo de expropiaciones coincide con otro acontecimiento de privatización, que aunque paralelo, apunta en la misma dirección: el robo que se hizo de las propiedades de la Iglesia con motivo de la Reforma. Los bienes eclesiásticos expropiados «se regalaron en su mayor parte a los rapaces favoritos del rey o se vendieron a arrendatarios y ciudadanos especuladores por un precio irrisorio, quienes expulsaron en masa a los antiguos tributarios hereditarios, fusionando sus explotaciones<sup>668</sup>». Como señalaba Arendt, la expropiación de los bienes de la Iglesia se tradujo en la desposesión de las clases sociales más vulnerables a la par que se favorecía a otros sujetos que veían posible su ascenso económico y social. Sin embargo, aunque las expropiaciones que tuvieron lugar con la Reforma son un elemento importante en la explicación de la alienación del interior mundano, por utilizar la terminología arendtiana, no es suficiente para comprender todo el alcance y extensión de este proceso, pues los cercamientos y robos de tierras no se reduce a los terrenos y bienes eclesiásticos ni está acotado en el siglo XVI. Por el contrario, es un fenómeno que se amplía hasta mitad del siglo XIX en el caso de Inglaterra y se va a centrar en la

---

<sup>666</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 85.

<sup>667</sup> CAP, I, III, pp. 204-206.

<sup>668</sup> CAP, I, III, p. 207.

destrucción tanto de los usos comunales de la tierra como de las formas de tenencia feudal.

Desde mediados del siglo XVI y sobre todo desde principios del siglo XVII el fenómeno del cercamiento fue en aumento dando lugar a que todas las tierras de cultivo privadas fueron reagrupadas y cercadas. El fenómeno, lejos de pararse ahí, continuó ampliándose y se emprendió un cercado de terrenos mucho más devastador para las poblaciones campesinas: el de las tierras comunales que durante todo el feudalismo habían estado sumamente protegidas por la legislación. El cercamiento de los comunes suponía que estos terrenos perdiesen su atribución de comunitarios para anexarse como propiedad privada al resto de propiedades de los grandes terratenientes impidiendo con ello todos los usos que tradicionalmente habían hecho todos los miembros de las parroquias, usos que les permitía sobrevivir de una forma algo más independiente y autónoma.

Los *enclosures* implicaban una revolución en las formas de propiedad feudal que afectaba directamente al orden social; por eso, su expansión nació en medio de fuertes quejas y negativas de los campesinos que se resistían al cercado de los comunes acabando en lugares como en Norfolk en auténticas revoluciones<sup>669</sup>. Ante esta situación es fácil vislumbrar la imposibilidad de seguir estableciendo un acuerdo consensuado y pacífico, como sucedía hasta mediados del siglo XVI, puesto que los intereses de propietarios y campesinos apuntaban en direcciones opuestas. Los primeros optaban por un nuevo mundo donde primaba la productividad y la rentabilidad sobre la base de la destrucción sistemática de los cánones de propiedad feudal, mientras que los segundos se aferraban a la permanencia del viejo mundo en el que los estatutos medievales protegían sus vidas al salvaguardar los comunes. Ganaron los primeros.

Los propietarios jurídicos movidos «por el ansia de riqueza<sup>670</sup>» que se forjaba con la modernidad, esa novedosa riqueza ilimitada de la que Arendt hablaba, sacrificaron el tradicional uso comunitario de la tierra imponiendo los cercados por la fuerza y de forma unilateral. Según Marx, a partir de mediados del siglo XVII, «bajo la restauración de los Estuardo, los terratenientes impusieron legalmente una usurpación que se llevó a cabo por todo el continente sin formalidades legales<sup>671</sup>». Al amparo del

---

<sup>669</sup> La rebelión de Kett, llamada así por su líder Robert Kett, es un ejemplo de estas luchas campesinas en contra de los cercados. Esta rebelión fue aplastada por el ejército del gobierno. Véase Silvia Federici, *Calibán y la bruja, Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, op. cit., pp. 108-109.

<sup>670</sup> Hobsbawm, E., *La era de la revolución*, op. cit., p. 55.

<sup>671</sup> CAP, I, III, p. 209.

«florecimiento de la manufactura lanera de Flandes y el alza correspondiente de los precios de la lana<sup>672</sup>» las personas y los cultivos fueron sustituidos en su mayoría por «terrenos de pastos para las ovejas<sup>673</sup>». La lana de oveja era ahora un negocio más rentable que mantener a las familias que, por tradición, habían habitado y cultivado esas tierras desde tiempo inmemorial.

Bajo esta nueva mentalidad mercantil capitalista, que priorizaba la máxima rentabilidad y el beneficio individual, los cimientos de la sociedad feudal se removieron:

Primero, expulsando a las mesnadas de casas y castillos obteniéndose así la recuperación de la gestión privada de los mismos que permitía la especulación y el incremento de la ganancia individual. Como contrapartida se lanzaba a la miseria a un gran número de hombres que en la época feudal habían sido vasallos o habían servido como tropa en la defensa de reyes o grandes terratenientes.

Segundo, como la tierra cercada al ser más productiva «valía el doble o el triple de la tierra no cercada<sup>674</sup>», «la renta por hectárea era más elevada en los pueblos cercados que en los abiertos»<sup>675</sup>. Esto permitía que los propietarios incrementasen sus beneficios, pero para ello era necesario que desapareciesen ciertos impedimentos: los derechos de arriendo hereditarios (*copyholders*), otras formas de tenencia consuetudinaria y los arriendos a corto plazo modestos. El usufructo de la tierra se cedía ahora al mejor postor, es decir, a aquel que más renta ofreciese por el arriendo. A partir «de 1677 la seguridad de los arrendatarios a corto plazo (*freeholders*) y a largo plazo (*copyholders*) se deterioró mucho a raíz de los requisitos más estrictos que se les impusieron, tal como revelan de forma irrefutable los documentos conservados en que constan los términos de sus arriendos»<sup>676</sup>. Estas presiones, por lo general, subidas en las rentas o invalidaciones de los contratos hereditarios, desembocaron en la desaparición de las formas de tenencia basadas en la costumbre; los contratos dejaron de renovarse de una forma totalmente insólita y miles de familias fueron arrastradas a la miseria.

El cercado de las tierras afectó también a la baja *yeomanry* que no pudo soportar la presión de los grandes latifundistas. Como señala Robert Allen, «hacia 1800 el modo

---

<sup>672</sup> CAP, I, III, p. 203.

<sup>673</sup> *Ibidem*.

<sup>674</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 82.

<sup>675</sup> Allen R., «Revolución en los campos: la interpretación de la revolución Agrícola inglesa», *op. cit.*, p.21.

<sup>676</sup> Munck, T., *La Europa del siglo XVII. 1598-1700*, op. cit., p. 332.

de producción de los yeomen había sido superado, ya que toda la tierra se encontraba reorganizada mediante grandes explotaciones con rentas de la tierra en permanente ascenso»<sup>677</sup>; por lo que, según los historiadores Soboul, Lemarchand y Fogel, «se veían obligados vender a grandes propietarios, a arrendatarios, a comerciantes de la cuenca de Londres, incluso a industriales de en los condados del Norte»<sup>678</sup>.

Los jornaleros perdieron progresivamente sus *cottages* y los pocos acres de tierra que tenían anexos a este con lo que dejaban de ser trabajadores con cierta independencia del salario. Lo mismo les ocurrió a los *squatters*, al cercarse los comunes, sus casas fueron destruidas y el uso comunitario de las *waste lands* abolido.

En el lugar de todas estas familias campesinas las tierras eran ahora cedidas a grandes comerciantes ingleses retirados al campo, a la clase más pudiente de la yeomanry y a los grandes propietarios de la nobleza y la aristocracia rural. Todos ellos conformarían a partir del siglo XVIII una nueva burguesía territorial, la *gentry*. A finales del siglo XVIII «alrededor de 20.000 familias formarían parte de la *gentry*: entre 700 y 800, con una renta de 3.000 a 4.000 libras; de 3.000 a 4.000, con una renta entre 1.000 y 3.000 libras, y unas 15.000, con rentas en torno a las 1.000 libras. La *gentry* detentaba entonces entre el 50 y el 60% de las tierras cultivadas»<sup>679</sup>. Ellos fueron los grandes beneficiarios, y por supuesto promotores, de los *enclosures*.

El proceso de privatización alcanza su cenit, aplastando cualquier forma de oposición, entre 1773 y 1843 gracias a la intervención del Parlamento inglés mediante las *Bills for Inclosures of commons*. Ahora los grandes terratenientes aplacaban toda forma de resistencia campesina a los cercados «a través de mecanismos legales reglados, normalizados y reproducibles»<sup>680</sup>. En este sentido, afirma Marx que «la propia ley se convierte ahora en vehículo del robo de las tierras del pueblo [...]. La forma parlamentaria del robo es la de las *Bills for Inclosures of Commons* (Leyes para el cercado de las tierras comunales), dicho en otras palabras, decretos por los que los señores feudales se regalan a sí mismos las tierras del pueblo como propiedad privada, decreto de la expropiación del pueblo»<sup>681</sup>.

Este momento coincide con las expropiaciones más violentas de todo el proceso

---

<sup>677</sup> Allen, R., “Revolución en los campos: La reinterpretación de la revolución agrícola inglesa”, *op. cit.* p. 26.

<sup>678</sup> Soboul, A., Lemarchand, G., Fogel, M., *El siglo de las Luces I, Libro II*, *op. cit.*, p. 550.

<sup>679</sup> *Ibidem*, p. 548.

<sup>680</sup> Sevilla Buitrago, A., “Hacia el origen de la planificación: territorio, enclosure acts y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo”, *op. cit.*, p.168.

<sup>681</sup> CAP, I, III, p. 211.

de privatización, lo que se conoce como *Highlands Clearances* o *Clearing of Estates*<sup>682</sup>. Como muestra Marx, el objetivo de estas expropiaciones era la «limpieza de fincas, en realidad barrer de ellas a los hombres<sup>683</sup>». Estas limpiezas estaban motivadas por un interés económico acompañado de un prejuicio étnico.

Históricamente en las tierras altas de Escocia, *Highlands*, habitaban tribus celtas cuyas costumbres, lengua y cultura era el *gaélico*, lo que conllevaba una evidente diferenciación entre la identidad nacional de los pueblos gaélicos y la población inglesa. Entre 1760 y 1860 comienza su expropiación en dos fases:

Una primera fase motivada por la derrota del levantamiento jacobita de 1745. En esta rebelión los clanes de Escocia apoyaron al “joven pretendiente”, Carlos Eduardo Estuardo, para recuperar el trono Inglaterra, pero a su vez con ella se hacían patentes «las protestas de las masas populares de Escocia e Inglaterra contra su explotación y expulsión masiva de los pequeños campesinos<sup>684</sup>». La derrota en la batalla de *Culloden* trajo como consecuencia la destrucción del sistema de clanes, la persecución de la forma de vida y la cultura gaélica. Dentro de las nuevas leyes de control de los clanes algunas tierras les fueron cedidas a grandes terratenientes y a aristócratas, y «se prohibió al mismo tiempo la emigración de los gaélicos expulsados de sus tierras, a fin de empujarlos violentamente hacia Glasgow y otras ciudades fabriles<sup>685</sup>» de las *Lowlands*.

En una segunda fase, los nuevos propietarios aplicaron políticas draconianas, las *Highlands Clearances*, con el respaldo del gobierno inglés. Estas leyes permitieron que los grandes terratenientes y la aristocracia echaran violentamente a las miles de familias que resistían en las tierras altas, quemaran sus *cottages* y se apropiaron de sus tierras convirtiéndolas en rentables pastos para ovejas y cotos de caza. «The system of turning out the ancient inhabitants from their native soil throughout the Highlands during the first half of the nineteenth century has been carried into effect in the county of Sutherland with greater severity and revolting cruelty than in any other part of the

---

<sup>682</sup> En relación a este periodo de la historia de Escocia, véanse: Bumsted, J. M., *The People's Clearance: Highland Emigration to British North America*, Edinburgh, 1982. Campbell, R. H., *Scotland since 1707: The Rise of and Industrial Society*, Nueva York, 1965. Flinn, M. (ed.) *Scottish Population History*, Cambridge, 1977. Gray, M., *Scottish Emigration: The Social Impact of Agrarian Change in the rural Lowlands 1775-1875*, en D. Flemming y B. Bailyn (eds.), *Perspectives in American History VII*, Cambridge, Mass., 1973.

<sup>683</sup> CAP, I, III, p. 216.

<sup>684</sup> CAP, I, III, p. 295.

<sup>685</sup> CAP, I, III, p. 217.



Highlands <sup>686</sup>». Este violento proceso de privatización y exterminio es recogido por Marx en *El capital* donde se detalla cómo Elizabeth Leveson-Gower, duquesa de Sutherland:

Decidió emprender una cura económica radical y transformar en pastos de ovejas todo el condado, cuya población se había reducido ya a 15.000 personas debido a otros procedimientos parecidos efectuados anteriormente. De 1814 a 1820 estos 15.000 habitantes, unas 3.000 familias fueron expulsados y exterminados sistemáticamente. Se destruyeron y arrasaron con fuego todas sus aldeas, transformándose en pastizales todos sus campos de labor. Las tropas británicas enviadas a ejecutar estas órdenes vinieron a las manos con los naturales de la comarca. Una mujer vieja ardió entre las llamas de la choza que se negaba a desalojar. De este modo se apropió esta dama de 794.000 acres de tierra que desde tiempo inmemorial pertenecían al clan <sup>687</sup>

Totalmente desposeídos, se vieron obligados a desplazarse a las zonas bajas de la costa arrendándole a la duquesa por dos chelines y seis peniques el acre, dos acres de terreno, yermo hasta el momento, a orillas del mar. Gracias a su bravura lograron vivir de la pesca y la recolección de algas hasta que «el olor del pescado llegó a las narices de los grandes hombres. Barruntaron algo de beneficio tras todo ello y arrendaron las costas a los grandes pescadores de Londres. Los gaélicos fueron expulsados por segunda vez <sup>688</sup>», y sin tener un lugar al que dirigirse se vieron obligados o bien a emigrar masivamente a las colonias Americanas, Canadá, Nueva Zelanda o Australia, para trabajar en las explotaciones de algodón, o bien a desplazarse a las *Lowlands* o a Inglaterra para engordar las filas del incipiente proletariado agrícola e industrial.

Con los *enclosures* se materializaba un nuevo modelo económico, el capitalismo, en el que mantener a las personas en las tierras ya no era rentable. El imperativo del beneficio hizo que la tierra dejara de entenderse como un valor de uso y se transformase en mercancía, lo que produciría gravísimas consecuencias para los seres humanos. La consecuencia más inmediata fue el pauperrismo y la indigencia. La segunda consecuencia, el hambre, por un lado, debido a la carencia de tierra y, por otro, debido a que la conversión de un elevado número de campos de cultivo en pastos, hizo que el grano se encareciera volviéndose inaccesible para los más pobres.

---

<sup>686</sup> Mackenzie, M., *The History of the Highlands Clearances*, Glasgow, P. J. O'Callaghan, 1914, p. 21.

<sup>687</sup> CAP, I, III, p. 218.

<sup>688</sup> CAP, I, III, p. 219.

Con la mercantilización de la tierra acaeció la mercantilización del ser humano, la miseria y el hambre los obligó a vender lo único que aún les pertenecía: su propia persona como fuerza de trabajo<sup>689</sup>. Como señala el historiador Eric Hobsbawm, miles de familias se vieron obligadas a «convertirse en trabajadores; o, si es que lo habían sido hasta entonces de manera parcial, tuvieron que dedicarse totalmente al trabajo asalariado»<sup>690</sup>. A su vez, como el ganado emplea a menos gente que los campos de cultivo, los campesinos allí ya no hacían falta, por lo que tuvieron que migrar a las ciudades o a las Colonias en busca de una oportunidad que les permitiese sobrevivir<sup>691</sup>. En palabras de Karl Polanyi, pasaron «de campesinos asentados en migrantes sin recursos»<sup>692</sup>.

Las migraciones se hicieron corrientes a partir del siglo XIX, algo que queda patente en las estadísticas poblacionales de Londres entre 1800 y 1911:

Londres pasó de 1 a 2 millones entre 1801 y 1851, alcanzó los 4 millones en 1881 y los 6 millones y medio en 1911. Estos ritmos de crecimiento tan altos, con tasas de mortalidad todavía elevadas, pueden explicarse por las corrientes migratorias del campo a la ciudad, debidas tanto a la atracción ejercida por los nuevos puestos de trabajo en la industria como por la real transformación y disolución del medio rural tradicional<sup>693</sup>.

La creciente migración de personas queda reflejada en el siguiente mapa de población:

---

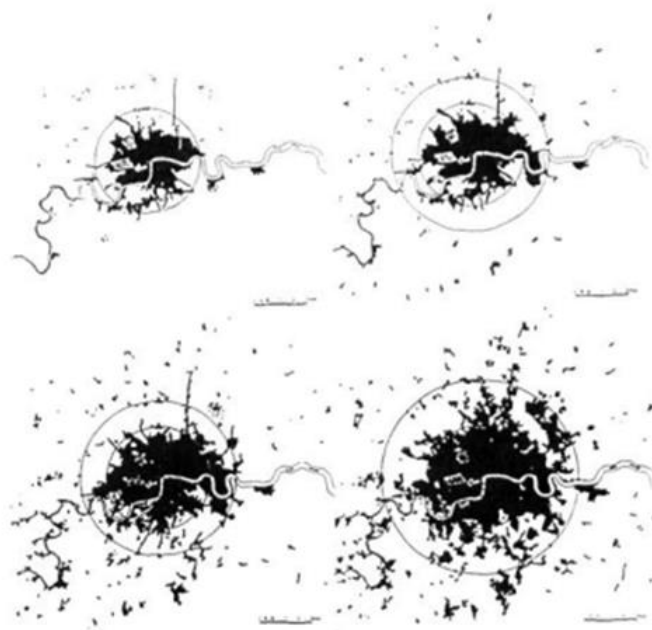
<sup>689</sup> Con la mercantilización privada de la tierra los seres humanos se tornan también mercancía. Es en este contexto de expropiación masiva que puede entenderse el triunfo del *animal laborans* que tiene lugar en la modernidad.

<sup>690</sup> Hobsbawm, E., Rudé, G., *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*, Madrid, Siglo XXI, 1978, p. 37.

<sup>691</sup> Las migraciones masivas se dieron por razones diversas, en su mayoría instigadas por el látigo del hambre y de la miseria, pero también ciertas personas acudían movidas por la esperanza de unos ingresos, aunque bajos, mayores de lo que les daba la vida en el campo. Eric Hobsbawm responde que ante el problema de las migraciones, «se ha suscitado un largo e inútil debate», pero «no hay duda de que los pobres eran más proclives a emigrar que los ricos, y que estaban más dispuestos a hacerlo si su vida tradicional se había hecho difícil o imposible». Véase Hobsbawm, E., *La era del capital*, op. cit., p. 529.

<sup>692</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op.cit., p. 214.

<sup>693</sup> López de Lucio, R., “Ciudad y urbanismo a finales del siglo XX”, *Servei de Publicacions Universitat de Valencia*, 1993, p. 43.



**Ilustración 1: Crecimiento de Londres en el siglo XIX (1840, 1860, 1880 y 1900).**

Trabajar de forma asalariada fue más un imperativo que una elección para todas estas familias, puesto que «bajo la ley isabelina, los pobres estaban obligados a trabajar a cualquier salario que pudieran obtener<sup>694</sup>». Esto implicaba que viviesen en la miseria a pesar de estar empleados.

Las condiciones miserables de estas familias se trataron de compensar con las leyes de Pobres, siendo el mayor ejemplo el sistema de Speenhamland (1795), el cual establecía un subsidio mínimo que complementase al salario. Sin embargo, esta ley fracasó, primero, por la magnitud de gasto público que suponía; segundo, porque a ojos del empresario «ningún trabajador se interesaba realmente por satisfacer a su empleador<sup>695</sup>», y, por último, porque incitaba «a los granjeros a disminuir los jornales<sup>696</sup>». Esto llevó a plantear «el decreto de reforma de 1832 y la Enmienda a la ley de Pobres de 1834 [...] considerados como el punto de partida del capitalismo moderno<sup>697</sup>». Con esta enmienda que derogaba las Leyes de Pobres se decretó «que no se subsidiaran los salarios, ni se ayudara a los desempleados que pudieran trabajar, pero

<sup>694</sup> Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 130.

<sup>695</sup> *Ibidem*.

<sup>696</sup> Hobsbawm, E., *La era de la revolución*, op. cit., p. 161.

<sup>697</sup> Polanyi, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., p. 131.

que tampoco hubiera salarios mínimos ni una salvaguardia del derecho a vivir. Debería tratarse a los trabajadores como lo que eran: una mercancía que debía encontrar su precio en el mercado<sup>698</sup>».

Sin subsidios y sin propiedad, la afluencia de seres humanos en el mercado laboral estaba asegurada. Como afirma Joseph Townsend en sus *Disertaciones a cerca de las Leyes de pobres*, «mientras que la propiedad estuviese segura, el hambre los impulsaría a trabajar<sup>699</sup>». La falta de propiedad sumada al látigo implacable del hambre hacía que el acudir a las puertas de los mercados de trabajo solo fuese una cuestión de tiempo.

No obstante, tal era la afluencia de seres humanos en busca de un puesto de trabajo que no todos tenían la posibilidad de ser contratados. En este caso solo les quedaba recurrir o bien a la asistencia social –asistencia que solía darse a cambio de trabajo, «en especial la hilatura de la lana<sup>700</sup>», en las *Workhouses*, «casas de trabajo, organizadas de modo racional desde el punto de vista económico<sup>701</sup>». Estas se acabaron traduciendo «en formas rentables de suministro de mano de obra a bajo precio, con lo que los móviles caritativos de estas casas fueron olvidándose lentamente<sup>702</sup>», o bien darse al vagabundeo, la indigencia o el robo, prácticas que serán totalmente perseguidas y castigadas a partir del siglo XVI.

Fueron muchas las leyes que se dictaron contra la mendicidad, la ociosidad y el vagabundeo hasta el rey Jacobo I, y no solo en Inglaterra, también lo encontramos en Francia, España o los Países Bajos. En 1516 se ordena en Francia que los vagabundos «deben abandonar la ciudad; los que no lo hagan y sean capturados en las calles de la ciudad, deberán ser entregados a las autoridades municipales; estas deberán emplear a los vagabundos en las labores públicas. [...] durante el día los prisioneros deberían ser vigilados por los guardias [...] y durante la noche deberían ser encadenados por parejas<sup>703</sup>». Más tarde, Luis XVI en 1777 dictaba que «debía enviarse a galeras a todo hombre sano y robusto, de dieciséis a sesenta años, siempre que careciese de medios de vida y no ejerciese una profesión<sup>704</sup>». También ocurre en Países Bajos o en España,

---

<sup>698</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op.cit., p. 171.

<sup>699</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>700</sup> Geremek, B., *La piedad y la horca*, op. cit., p. 235.

<sup>701</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>702</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>703</sup> *Ibidem*, p.142.

<sup>704</sup> CAP, I, III, p. 226.

donde en 1525 «las Cortes de Toledo prohíben mendigar sin un permiso específico<sup>705</sup>».

Volviendo a Inglaterra, a partir del siglo XVI aparece una durísima legislación que prohíbe y castiga la caridad, el vagabundaje y la indigencia, obligando con ello a trabajar por la fuerza, a cualquier precio y de cualquier cosa; algunas de estas leyes son recogidas por Marx en *El capital*:

Esta legislación se inició en Inglaterra bajo Enrique VII. Enrique VII, 1530: los mendigos viejos e incapacitados reciben una licencia para mendigar. En cambio para los vagabundos sanos y robustos, el látigo y la cárcel. Se atarán a la parte trasera de un carro y se les azotará hasta que les corra la sangre por el cuerpo, luego prestarán juramento de volver a su lugar de nacimiento o a donde hayan residido durante los últimos tres años y “se pondrán a trabajar”<sup>706</sup>.

Con Enrique VIII, «se reitera el estatuto anterior, aunque lo agudiza con nuevas adiciones. En caso de un segundo arresto por vagabundaje se repetirán los azotes y se le cortará media oreja, más en caso de reincidir por tercera vez, se ahorcará al reo como criminal peligroso y enemigo de la comunidad<sup>707</sup>». En esa misma línea, Eduardo VI en 1547:

Ordena que si alguien se niega a trabajar se le asigne como esclavo a la persona que lo denuncie como vago. El amo alimentará a su esclavo a pan y agua, bebidas flojas y los desperdicios de carne que se le antojen. Tiene derecho a obligarle a que realice cualquier trabajo, por repugnante que sea, azotándolo y encadenándolo. Si el esclavo desaparece durante dos semanas, se le condenará a la esclavitud para toda la vida y se le marcará con una letra S<sup>708</sup> en la frente o en el carrillo, y si se escapa por tercera vez se le ahorcará como reo de alta traición<sup>709</sup>.

En este sentido, afirma de nuevo Marx, que «de esta suerte, la población rural expropiada violentamente, expulsada de sus tierras y reducida al vagabundaje fue sometida, mediante leyes grotescas y terroristas, a fuerza de palos, de marcas de fuego y

---

<sup>705</sup> Geremek, B., *La piedad y la horca, op. cit.*, p. 138.

<sup>706</sup> CAP, I, III, p. 223.

<sup>707</sup> CAP, I, III, p. 223-224.

<sup>708</sup> S, de *Slave*, en inglés *esclavo*.

<sup>709</sup> CAP, I, III, p. 224.

de tormentos, a una disciplina necesaria al sistema del trabajo asalariado<sup>710</sup>». Ante tales castigos, el hambre, la miseria y la desposesión, la adquisición de un trabajo era un imperativo para todos estos *miserables*, miserables que fueron absorbidos en la economía industrial haciendo posible que los poseedores amasasen grandes fortunas a costa de su fuerza para trabajar.

Queremos concluir con un texto clave que, aunque breve y literario, supo retratar para la posteridad las graves consecuencias humanas que el proceso de *enclosures* causó en la Inglaterra que dejaba atrás el modelo feudal. Nos referimos a un texto que pertenece a la *Utopía* de Tomás Moro, obra publicada en 1516<sup>711</sup>. En este texto, el autor, horrorizado, llega a advertir al lector que en Inglaterra “*las ovejas se comen a las personas*”. Citamos el texto en cuestión de forma extensa dada la relevancia que tiene en relación con lo que hemos tratado de mostrar:

Vuestras ovejas, que solían ser tan pacíficas y mansas y comían tan poco, ahora, según oigo decir, se han convertido en grandes devoradoras y tan salvajes que comen y engullen a los mismos hombres. Consumen, destruyen, devoran campos enteros, casas y ciudades. Pues mirad en cualquier parte del reino que produce la lana más fina y por tanto la más cara: allí nobles y caballeros, ciertos abades, sí, hombres venerables sin duda, no contentándose con los ingresos y beneficios que sus tierras solían proporcionar a sus antepasados y predecesores, no contentos con vivir en descanso y holganza sin ser de ningún provecho, sino perjudicando mucho a la república, no dejan ningún suelo para la labranza, todo lo destinan a pastos; derriban casas, asolan ciudades, y no dejan nada en pie salvo la Iglesia para convertirla en corral de ovejas. Y como si no perdierais ya una nada pequeña cantidad de suelo en bosques, cotos, rasas y parques, estos hombres venerables y buenos convierten todas las plazas habitables y todo beneficio agrícola en desolación y yermos. Por eso, y para que un ávido e insaciable glotón y auténtica plaga de su país natal pueda cercar y vallar muchos miles de acres de terreno con una empalizada o seto, se expulsa a los campesinos de los suyos con artulugios, y fraudes o se les despide con violenta opresión o acaban tan hastiados a base de ofensas e injurias que se ven obligados a venderlo todo. [...] Se van, digo, fuera de sus casas conocidas y habituales sin encontrar lugar donde descansar. Todos sus enseres, de muy pequeño valor aunque pudiera demorar la venta, al ser súbitamente expulsados, se ven constreñidos a venderlos por nada. Y cuando han vagado de una parte a otra hasta que lo han gastado todo, ¿qué otra cosa pueden hacer sino robar y entonces ser ahorcados,

---

<sup>710</sup> CAP, I, III, p. 226.

<sup>711</sup> Que demuestra que el siglo XVI ya era un periodo de proliferación de las prácticas de cercamiento.

por Dios que justamente, o bien ir a mendigar? Y aun así son arrojados a la prisión por vagabundos porque van de un lado a otro y no trabajan<sup>712</sup>

### 8.3. El caso de las colonias

*En aquella época, Tahití era un auténtico paraíso para los marineros, una de las islas más ricas del mundo, con un clima apacible y saludable, abastecido con una gran cantidad y variedad de manjares exquisitos, y poblado por una raza amable y acogedora.*

James Hall y Charles Nordhoff, *El motín de la Bounty*

Difícilmente el capitalismo podría haberse originado, como decía Townsend, si no se expropiaba a las masas campesinas. Capitalismo y alienación del interior mundano están ligados, lo hemos visto en el capítulo anterior con el caso de Inglaterra, aunque es en las Colonias, siguiendo el argumento de Marx, donde podemos ver el nexo entre capitalismo, expropiación y alienación del mundo de forma más patente. Para Marx, «en las colonias, la cosa cambia. Allí el régimen capitalista tropieza por todas partes con el obstáculo del productor que, hallándose en posesión de sus condiciones de trabajo, se enriquece él mismo con su trabajo en vez de enriquecer al capitalista<sup>713</sup>».

En las colonias, los seres humanos encontraban que podían satisfacer sus necesidades biológicas por sí mismos, y a la vez tenían la posibilidad de constituirse como productores independientes (*homo faber*) porque son poseedores de tierra, o más estrictamente, de medios de subsistencia y producción. Esto es un problema si queremos poner en marcha un sistema capitalista, puesto que si el plusvalor en el capitalismo industrial se produce gracias a una mercancía muy peculiar, la fuerza de trabajo, esta no aparecerá mientras que los seres humanos puedan producir por sí mismos sus condiciones de existencia. Es evidente que un productor que vive bien no va a abandonar ni sus condiciones de vida ni de trabajo para empezar a malvivir como trabajador asalariado. El tránsito que convierte a un *homo faber* en un *animal laborans* debe ser un paso forzoso, violento, tal como vimos con el ejemplo de Inglaterra; debe

---

<sup>712</sup> Moro, T., *Utopía*, Barcelona, Editorial Planeta, 2016, pp. 78-79.

<sup>713</sup> CAP, I, III, p. 261.

darse un proceso de expropiación que aboque al productor independiente al pauperrismo, la miseria y el hambre. Establecidas estas condiciones se ofrecerá a sí mismo a cambio de un salario con el que poder sobrevivir.

Nos interesa comenzar haciendo mención al claro análisis que hace Rafael Sánchez Ferlosio de la expropiación forzosa de los productores en las colonias en su obra *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Ferlosio hace un comentario al *Ensayo político sobre el reino de Nueva España* de Humboldt, en el cual Humboldt se sorprendía de cómo podía ser que con la cantidad de vegetales susceptibles de ser comercializados y con la cantidad de cachalotes que rondan las costas del Pacífico, cuyo esperma podría ser tan valioso como el cacao o el cobre, los habitantes de Nueva España no los explotasen impulsando con ello el comercio. Es el propio Humboldt quien tras observar lo que le rodea da con la respuesta a su pregunta: esa la falta de estímulo por el progreso comercial se debe a la desidia, desidia que no es más que el «efecto de la misma beneficencia de la naturaleza y de la facilidad con la que proveen sin trabajo a las primeras necesidades de la vida<sup>714</sup>».

La naturaleza proporciona un suelo donde alzar una choza, les da alimento y bebida, les permite el ocio, la reproducción y el cuidado de las crías, así como muchos otros beneficios con los que acceder a una buena vida sin laborar. En palabras de Sánchez Ferlosio, «el hombre es feliz sólo con tener plátanos, carne salada, una hamaca y una guitarra<sup>715</sup>». Por tanto, mientras que los colonos y los indígenas mantengan su lugar privado en el mundo, rechazarán el «dedicarse a un oficio tan duro, a una vida tan miserable cual es la de los pescadores de cachalotes<sup>716</sup>».

Es evidente que el transformar a estos hombres libres en esclavos asalariados, que se ofrecen como marineros dispuestos a cazar ballenas, debe pasar por una solución violenta: destruir esa naturaleza benévola que permite la desidia, es decir, al igual que en el caso de Inglaterra, la solución es la expropiación de la tierra. En este sentido, vuelve a señalar Sánchez Ferlosio que «en las colonias españolas se oye repetir muy a menudo que los habitantes de las *tierras calientes* no saldrán de la apatía en que hace siglos están sumergidos hasta que una *real cédula* mande destruir los platanares<sup>717</sup>». Pero para destruir los platanares, como señalan acertadamente Carlos Fernández Liria y

---

<sup>714</sup> Sánchez Ferlosio, R., *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Editorial Alianza, 1986, pp. 50-51.

<sup>715</sup> *Ibidem*.

<sup>716</sup> *Ibidem*, 50-51.

<sup>717</sup> *Ibidem*, 51.



Luis Alegre, «hace falta desalojar a la población, despejar el terreno, exterminar a los *indígenas demasiado* tozudos para abandonar a los ancestros que residen en sus cementerios, crear, en definitiva, un ejército de mendigos que no tengan donde caerse muertos<sup>718</sup>». La expropiación forzosa mediante una cédula real es lo que va a permitir que el *homo faber* se haya convertido en el sujeto que el capitalismo necesita para emerger, el *animal laborans*.

Aunque este ejemplo de Nueva España que muestra Ferlosio nos sirve perfectamente para ilustrar nuestra tesis, nos vamos a servir de un ejemplo más. Esta vez lo encontramos en *El Capital* de Marx en relación a las colonias inglesas.

Marx basa este estudio en el plan del político E. G. Wakefield porque este no solo habría sido capaz de comprender el *anticapitalismo de las colonias*, sino que, además, su mérito sería «haber descubierto en ellas la verdad sobre el régimen capitalista de la metrópoli<sup>719</sup>», y es que «el capital no es una cosa, sino un relación social entre personas mediatizada por las cosas<sup>720</sup>». Sin obreros asalariados que no tengan donde caerse muertos, el capitalismo no es posible. Wakefield nos demuestra su fórmula a través de la desgraciada historia del Señor Peel. El señor Peel:

Transportó desde Inglaterra al Swan River, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de 50.000 libras esterlinas. Fue lo bastante previsor para llevarse además 3.000 personas de la clase obrera, hombres, mujeres y niños. Una vez que llegados al lugar de destino, “el señor Peel se quedó sin un criado para hacerle la cama y llevarle el agua desde el río”. ¡Pobre señor Peel, lo previó todo, menos la exportación de las relaciones inglesas de producción al Swan River!<sup>721</sup>

Lo que nos muestra esta historia es que el Señor Peel no cayó en la cuenta de que sin violencia estructural, sin «la violencia expropiadora de las condiciones de trabajo de la población inglesa<sup>722</sup>», el capitalismo no puede desarrollarse. Lo que llevó a la desgracia el proyecto del Señor Peel, como señala Carlos Fernández Liria al hilo de este texto de Marx, fue que los obreros ingleses

---

<sup>718</sup> Fernández Liria C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital, ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 327.

<sup>719</sup> CAP, I, III, p. 262.

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>721</sup> *Ibidem*.

<sup>722</sup> Fernández Liria C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital, ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 342.

Dejaron de ser obreros en cuanto desembarcaron en un continente con suficientes tierras vírgenes para transformarse en campesinos independientes. Colonizaron pedazos de tierra, se dedicaron a criar ganado, se hicieron artesanos y algunos que tuvieron suerte en estos menesteres se convirtieron “incluso en competidores de sus ex patrones en el mercado mismo de trabajo asalariado”<sup>723</sup>.

La fórmula es la misma que hemos visto en el caso de Nueva España que mostraba Sánchez Ferlosio, *hay que quemar los platanares*, lo que se traduce en hay que expropiar y mercantilizar la tierra y una vez que la tierra se ha secuestrado un ejército de asalariados correrá al barco de cualquier Señor Peel que se preste. Esto es justamente de lo que Wakefield se da cuenta, que en las colonias no puede existir un mercado de la mano de obra si previamente no existe un mercado sobre la tierra. En respuesta a esta demanda, Wakefield va a establecer, afirma Fernández Liria, «un “plan de colonización sistemática”». Lo que al astuto Wakefield se le ocurre es que con la intervención del Estado, al igual que en Inglaterra, «se asigne a la tierra virgen, por decreto del gobierno, un precio artificial, independiente de la ley de la oferta y la demanda, que obligue a los inmigrantes a trabajar a jornal durante mayor espacio de tiempo, hasta que pueda ganar bastante dinero para comprar tierra y transformarse en campesinos independientes»<sup>724</sup>.

No se expropia directamente como en Inglaterra, sino que lo que se hace es que el Estado inglés se apropia de la tierra y pone un precio ficticio a la misma a pagar por todo aquel que quiera asentarse<sup>725</sup>, siendo el precio «tan alto que impida a los obreros convertirse en campesinos independientes, hasta que haya otros que ocupen su lugar en el mercado de trabajo asalariado»<sup>726</sup>. De esta manera, hemos logrado otra vez la expropiación forzosa tanto de indígenas como de colonos mediante el intervencionismo del Estado. En este sentido, para el economista Werner Sombart:

El Estado, principalmente por medio de su ejército, procura al capitalismo un gran mercado, e impregna la vida económica con el espíritu de orden y disciplina. [...] El Estado se lanza hacia países lejanos, conquista colonias, y con ayuda de la esclavitud suscita las primeras grandes explotaciones de carácter capitalista. El Estado propulsa y

---

<sup>723</sup> *Ibidem*, p. 322-323.

<sup>724</sup> CAP, I, III, pp. 270-271.

<sup>725</sup> Al igual que en Inglaterra el intervencionismo de Estado es también la clave de la expropiación en las colonias.

<sup>726</sup> CAP, Libro, III, p. 271.

estimula mediante una consciente intervención de su política los intereses capitalistas<sup>727</sup>

El mecanismo de expropiación que subyace bajo todos los ejemplos que hemos visto, incluida la expropiación en Inglaterra, es lo que Marx denomina *acumulación originaria*, requisito para producir trabajadores asalariados y por ende, clave de la producción de plusvalía. La *acumulación originaria* no es otra cosa que la alienación del interior mundano, lo que se traduciría en la imposibilidad de que el mundo se constituya bajo un régimen de producción capitalista. La lógica interna del capitalismo no permite el ejercicio ni de la ciudadanía ni el trabajo del *homo faber*. Por el contrario, reduce al ser humano a vivir como *animal laborans*, de ahí que el triunfo de este último en la modernidad deba leerse como una de las condiciones fundamentales que permitió el nacimiento del capitalismo.

#### 8.4. La destrucción capitalista de todo fundamento de la propiedad

*Que la misma pregunta «¿Qué es?» te haga, seas quien seas, rememorar las cosas que se hacen en nombre del Estado o que bajo la idea del Estado se sufren.*

Agustín García Calvo, *¿Qué es el Estado?*

Si recuperamos el planteamiento de Arendt sobre la noción de *mundo*, no puede eludirse una cuestión central que entronca con el pensamiento jurídico, político y filosófico de la modernidad: la noción de *propiedad*.

Con los nuevos acontecimientos que, en palabras de Marx, trajo el proceso de *acumulación originaria* que acabamos de ver, la noción de propiedad se puso en el centro de la reflexión, porque sobre la destrucción de las formas de propiedad feudal, que a su vez aniquilaban las condiciones de existencia del campesinado, emergía una nueva forma de propiedad, digamos *capitalista*, que permitía la acumulación ilimitada de riqueza para un número muy reducido de personas. Como Arendt reconoce, este nuevo proceso de expropiación y posterior reapropiación de la tierra no tenía ningún precedente histórico, por lo que «los teóricos políticos a partir del siglo XVII tuvieron

---

<sup>727</sup> Sombart, W., *La industria*, op.cit., p. 82.

que enfrentarse con un proceso hasta entonces desconocido de crecimiento de la riqueza, de la propiedad, de la adquisición»<sup>728</sup> que debían fundamentar. Debía establecerse un fundamento filosófico, político y jurídico que garantizase la salvaguarda de esa nueva forma de propiedad privada que permitía el nacimiento del capitalismo porque, como decía Townsend, si la propiedad estaba asegurada para unos pocos, todo lo demás vendría solo.

En 1690 el filósofo inglés John Locke formulaba en el *Segundo tratado sobre el gobierno* una fundamentación teórica de la noción de propiedad que acabaría funcionando, según señala Marx, como «la expresión clásica de la concepción jurídica de la sociedad burguesa»<sup>729</sup> sobre la cual se asentarían los fundamentos de toda la economía inglesa posterior. En el capítulo quinto de esta obra, titulado *De la propiedad*, Locke parte de un presupuesto clave y es que Dios

Dio la tierra en común a los hombres [...]. La tierra, y todo lo que ella contiene, se le dio al hombre para el sustento y bienestar suyos. [...] Todos los frutos que esa tierra produce naturalmente y todos los animales que en ella se sustentan, pertenecen en común al género humano en cuanto que son producidos por la mano espontánea de la Naturaleza, y nadie tiene originalmente un dominio particular en ninguno de ellos<sup>730</sup>.

El primer fundamento que Locke establece es que el conjunto de la naturaleza le pertenece por derecho a todo ser humano sin excepción, no teniendo cabida que originariamente exista una diferencia entre poseedores y no poseedores. Desde este primer presupuesto del que Locke parte, no puede legitimarse que por naturaleza exista la propiedad privada individual. Locke necesita introducir un segundo presupuesto que permita que alguien pueda decir de pleno derecho *esto es mío*, diferenciando con ello su posesión privada e individual tanto del resto de la naturaleza común como de las posesiones privadas de otros seres humanos. Vemos este segundo principio en la siguiente cita:

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera

---

<sup>728</sup> CH, p. 125

<sup>729</sup> Fernández Liria C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital, ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 255.

<sup>730</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Biblioteca nueva, 1999, pp. 61-62.

de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. Podemos también afirmar que el esfuerzo de su cuerpo y la obra de sus manos son también auténticamente suyos. Por eso, siempre que alguien saca alguna cosa del estado en que la Naturaleza la produjo y la dejó, ha puesto en esa cosa algo de su esfuerzo, le ha agregado algo que es propio suyo; y por ello la ha convertido en propiedad suya. Habiendo sido él quien le ha apartado de la condición común en que la Naturaleza colocó esa cosa, ha agregado a ésta, mediante su esfuerzo, algo que excluye de ella el derecho común de los demás. Siendo, pues, el trabajo o esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie puede tener derecho a lo que resulta después de esa agregación. El trabajo puso un sello que lo diferenció del común. El trabajo agregó a esos productos algo más de lo que había puesto la Naturaleza, madre común de todos, y, de ese modo, pasaron a pertenecerle particularmente.<sup>731</sup>

Lo que legitimaría la propiedad privada individual es el trabajo y la labor, es el esfuerzo con el que una persona agrega algo propiamente suyo a la materia que la naturaleza ofrece. Un poco más adelante, en ese mismo capítulo, Locke pone varios ejemplos de cómo el trabajo transforma lo común en propiedad privada: «por virtud de esta ley, los peces que uno pesca en el mar, que todavía sigue siendo un inmenso bien común del género humano, y el ámbar gris, que uno extrae mediante su trabajo sacándolo del estado común en que lo dejó la Naturaleza, son propiedad de quien realiza los esfuerzos necesarios<sup>732</sup>» para extraerlos. Y lo mismo sucede con la posesión de tierra, «objeto principal de la propiedad, [...] en cuanto que ella encierra y provee de todo lo demás<sup>733</sup>»:

La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad. Mediante su trabajo, ese hombre cerca esa tierra, como si dijéramos con una valla y la separa de las tierras comunes. [...]. En consecuencia, todo aquel que obedeciendo al mandato divino se adueñaba de la tierra, la labraba y sembraba una parcela de la misma, le agregaba algo que era de su propiedad, algo sobre lo que nadie más tenía ningún título, y que nadie podía arrebatarse sin hacerle un daño<sup>734</sup>

---

<sup>731</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>732</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, op.cit., p. 63.

<sup>733</sup> *Ibidem*, p. 64

<sup>734</sup> *Ibidem*.

Locke da un paso más allá en el argumento y limita la posesión de un individuo estrictamente a lo necesario: «el hombre puede apropiarse las cosas por su trabajo en la medida exacta en que le es posible utilizarlas con provecho antes de que se echen a perder. Todo aquello que excede a ese límite no le corresponde al hombre, y constituye la parte de los demás»<sup>735</sup>. Este límite que el autor establece en la posesión privada es fundamental, porque impide que unas pocas personas acaparen para sí todos los recursos que la naturaleza proporciona, ya que esto supondría robarle a otros su derecho de poseer también un pedazo de tierra con la que poder satisfacer su supervivencia o producir objetos con los que llevar a cabo un intercambio en el mercado. Este límite impide la acumulación de riqueza ilimitada.

Estas tres premisas con las que Locke trata de fundamentar la noción de propiedad implican suponer jurídicamente a los seres humanos como iguales, libres y propietarios, como bien identifica Carlos Fernández Liria, los ideales de la modernidad ilustrada. Sin embargo, si esto fuese así, si de hecho se fundamentase el derecho de propiedad que nace con el capitalismo en los presupuestos enunciados por Locke, el arrebatarse su pequeño *cottage* y sus acres de tierra colindantes al *cottager* inglés del siglo XVII no tendría ninguna legitimidad porque, si aplicamos la fundamentación de Locke, este jornalero sería, en primer lugar, propietario por derecho originario del conjunto de la naturaleza al igual que el resto de seres humanos. En segundo lugar: sobre la naturaleza común, el *cottager* ha volcado su esfuerzo trabajando sobre la misma; por poner algunos ejemplos: tala árboles de los que sacará la madera para construir su *cottage*, labra, siembra y recoge los frutos que le da su pequeña parcela de tierra, tiene gallinas y otros animales a los cuales alimenta y cuida, extrae del bosque frutos, turba o leña para calentarse o, entre otras tareas, hace un pozo en su finca para beber agua. En tercer lugar: este jornalero agrícola inglés no acapara para sí toda la tierra, porque la finalidad de su trabajo no es enriquecerse ilimitadamente, sino que, por el contrario, sus posesiones responden a la utilidad de lo que puede consumir.

El jornalero inglés del siglo XVII cumple las tres premisas propuestas por Locke, lo que le convierte en propietario legítimo de la tierra. Sin embargo, nos encontramos con que, lejos de respetarse su propiedad, la apropiación capitalista surge de la expropiación masiva de todos los propietarios legítimos. Como vimos, no solo se expropia a los *cottagers*, sino que también se les roba sus tierras a los *copyholders*, a los

---

<sup>735</sup> *Ibidem*.

modestos arrendatarios temporales, a los *squatters* o a los campesinos libres modestos (*yeomanry*). El proceso de *acumulación originaria*, a la luz de las premisas propuestas por Locke, debe comprenderse como un proceso ilegítimo establecido por medio de la violencia y la fuerza que unos seres humanos ejercieron sobre otros utilizando fundamentalmente al parlamento inglés para realizar sus planes.

Es imposible que a partir de Locke se pueda fundamentar la propiedad que surge con el proceso de *acumulación originaria*. Por el contrario, esta supone la destrucción sistémica de la propiedad basada en el trabajo y el esfuerzo personal en la que paradójicamente dice fundamentarse. De hecho, si efectivamente la fundamentación propuesta por Locke rigiese, el capitalismo sería inviable, porque todas las personas serían propietarias y por tanto libres e iguales, lo que les permitiría seguir labrando sus tierras y acudir al mercado como propietarios independientes que venden sus productos excedentes para sí mismos.

Tal como Locke plantea, la destrucción de la propiedad que hace posible la *acumulación* de tierras, rompiendo con las leyes consuetudinarias que regían la propiedad feudal y el uso de los comunes, solo fue posible con la aparición de la economía monetaria. Con la introducción de la moneda se suprimen los límites que la tierra y las propiedades ejercían sobre la posibilidad de acumular. En el *Segundo tratado sobre el gobierno*, Locke afirma que «hay en el mundo tierras para mantener el doble de los habitantes que hoy viven en él, si la invención del dinero, el consenso tácito de los hombres de atribuirle un valor, no hubiese establecido [...] las grandes posesiones ni el derecho a ellas»<sup>736</sup>. Es la introducción de la moneda lo que para Locke permitió que se alterase el valor intrínseco de las cosas. El que las cosas se pudiesen cambiar por dinero hizo posible satisfacer el ansia por acumular más de lo que uno necesita y con ello el valor de las cosas dejó de ser la utilidad que estas tenían para la vida. Es aquí que se hace posible esa transformación de la riqueza que señalaba Arendt, una riqueza cuyo foco principal ya no eran las cosas mismas, sino lo que con ellas se obtenía a cambio, dinero. Así la riqueza dejó de ser algo concreto para convertirse en algo abstracto que puede acumularse mediante la moneda.

El uso del dinero, advierte Locke, fue lo que hizo «que la tierra escasease y adquiriese cierto valor; entonces las diferentes comunidades establecieron los límites de sus distritos respectivos y regularon por medio de leyes, dentro de ellas mismas, las

---

<sup>736</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno*, op. cit., p. 67.

propiedades de los individuos y de las sociedades a las que pertenecían»<sup>737</sup>. La tierra dejó de tener valor en sí misma para transformarse en una mercancía con la economía capitalista. Antes de la moneda la tierra podía incluso considerarse como *waste lands*, tierras sobrantes que no eran cultivadas, justamente porque las hectáreas de tierra eran muy superiores a las necesidades de los miembros de la parroquia. Las tierras comunales «no podrían darse entre aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero»<sup>738</sup>. Es aquí donde cobra sentido una acumulación originaria que permita la acumulación infinita de capital.

La acumulación originaria es la fuente que produce ejércitos de obreros asalariados que, una vez usurpadas sus tierras, son obligados a renunciar previamente, por medio de un contrato de trabajo y a cambio de un mísero salario, «a reclamar para sí ningún derecho sobre los resultados del trabajo propio»<sup>739</sup>. El que el empresario se quede para sí lo producido por el obrero difícilmente puede encontrar fundamento en el derecho de propiedad basado en el trabajo personal, y de hecho sucede lo contrario, porque «el misterio de la autovalorización del capital se resuelve en su poder de disposición sobre una determinada cantidad de trabajo ajeno no retribuido»<sup>740</sup>. Trabajo que Marx identificará como *plustrabajo*. Apoyándonos en la afirmación de Alegre Zahonero y Fernández Liria, «contra lo que pudiera parecer, el modo capitalista de producción consiste precisamente en la aniquilación de la propiedad privada o, dicho con más rigor, en la sustitución de la propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio por la propiedad privada capitalista (que se basa en la explotación de trabajo ajeno)<sup>741</sup>», y tal como afirma Marx, «esta última no sólo es la antítesis directa de la primera, sino que sólo puede crecer sobre su tumba»<sup>742</sup>.

Esta contradicción que subyace a la fundamentación capitalista de la propiedad queda patente en las terribles palabras del Lancashire Co-operator que Eric Hobsbawm recoge en *La era de la revolución*:

El trabajador es la fuente de toda riqueza. ¿Quién ha producido todo el alimento? El mal alimentado y depauperado labrador. ¿Quién ha construido todas las casas, almacenes y

---

<sup>737</sup> Locke, J., *Segundo tratado sobre el gobierno*, op. cit., p. 72.

<sup>738</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>739</sup> Fernández Liria C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital, ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 303.

<sup>740</sup> CAP, I, II, p. 290.

<sup>741</sup> Fernández Liria C., Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital, ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 349.

<sup>742</sup> CAP, I, III, p. 261.



palacios poseídos por los ricos, que nunca trabajaron o produjeron algo? Los obreros. ¿Quién teje todas las hilazas y hace todas las telas? Los tejedores. Sin embargo, “el trabajador vive en la indigencia mientras los que no trabajan son ricos y poseen de todo hasta hartarse”<sup>743</sup>

Los fundamentos propuestos por John Locke serían válidos para un mundo no capitalista, como por ejemplo el mundo premoderno. Esto es lo que Marx trata de sacar a la luz con su estudio histórico: que «el modo capitalista de producción y acumulación y, por tanto, también la propiedad privada capitalista requiere la destrucción de la propiedad privada basada en el propio trabajo, es decir, la expropiación del trabajador»<sup>744</sup>. Por ende, el trabajo personal no fundamenta la propiedad burguesa, porque los propietarios de tierras y mercancías, además de no trabajar en ellas, se enriquecen a expensas del trabajo ajeno, siendo una sociedad que produce «tiempo libre para una clase a costa de convertir la vida entera de las masas en tiempo de trabajo»<sup>745</sup>. Esto solo es posible «a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad»<sup>746</sup>, por lo que ha de afirmarse que el capitalismo deriva de «una completa revolución en el derecho de propiedad»<sup>747</sup>.

Expuestas las evidencias históricas de la acumulación originaria, se ha de concluir que el fenómeno de la expropiación destruye el mundo, tal como Arendt señalaba, pero este fenómeno no puede explicarse solo mediante la desposesión que sucede con la Reforma ni comprendiéndolo como un acontecimiento fortuito. La desposesión forma parte de un plan racional que permite acumular ganancias a una minoría a costa de hundir en la pobreza a la mayoría. Eso es lo que hemos tratado de mostrar aquí. Nos queda por concluir en qué sentido el capitalismo, bajo la grilla de lectura de la expropiación, destruye el mundo en el sentido arendtiano del término.

---

<sup>743</sup> Hobsbawm, E., *La era de la revolución 1789-1848*, op. cit., p. 199.

<sup>744</sup> CAP, I, III, p. 273.

<sup>745</sup> CAP, I, II, p. 283.

<sup>746</sup> Marx, K, citado en Fernández Liria, Alegre Zahonero, L., *El orden del capital, ¿por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 351.

<sup>747</sup> CAP, I, III, p. 242.

## 8.5. Desposesión capitalista contemporánea. Un breve apunte

*Aquí estamos los muertos de siempre, muriendo de nuevo.*

Subcomandante Marcos, Mayo 2014

Son varias las razones por las que el mundo desaparece a partir del proceso de expropiación capitalista. Tal como hemos visto en nuestro estudio histórico, Marx apunta en la dirección correcta cuando comprende el proceso de acumulación originaria como un proceso sistemático que está en la base de la acumulación de capital.

Nos hemos centrado en estudiar el caso de Inglaterra siguiendo lo expuesto por Marx, pero, tal como advertíamos, no es un proceso que se haya dado exclusivamente en Inglaterra ni que tampoco pueda acotarse a los siglos XVIII, XIX o XX. Como expusimos al inicio de este capítulo, la acumulación originaria es un proceso de expropiación que se extiende hasta la actualidad. Acorde a la tesis de David Harvey, estaríamos ante un proceso de *acumulación por desposesión* como estrategia que hace posible poner en marcha el capital. De acuerdo con David Harvey, nuevas formas de expropiación contemporáneas irían más allá de la expropiación de la tierra, pero que deberían leerse como parte de ese mismo fenómeno:

El énfasis en los derechos de propiedad intelectual en las negociaciones de la OMC (el denominado acuerdo TRIPS) marca los caminos a través de los cuales las patentes y licencias de materiales genéticos, plasma de semillas, y cualquier forma de otros productos, pueden ser usadas contra poblaciones enteras cuyas prácticas de manejo ambiental han jugado un papel crucial en el desarrollo de estos materiales. [...] La reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de la degradación ambiental, [...]. La mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual supone la total desposesión –la industria de la música se destaca por la apropiación y explotación de la cultura y la creatividad populares. La corporativización y privatización de activos previamente públicos (como las universidades), por no mencionar la ola de privatización del agua y otros servicios públicos que ha arrasado el mundo, constituye una nueva ola de “cercamiento de los bienes comunes”<sup>748</sup>

---

<sup>748</sup> Harvey. D., *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, Biblioteca virtual CLACSO, 2005, p. 114. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>.

Otros ejemplos contemporáneos de expropiación los encontramos en la obra *Capitalismo y nihilismo* de Santiago Alba Rico:

Los indígenas de origen maya de México denunciaban el 25 de mayo de 2003 que el pozal, un alimento milenario usado también por sus virtudes curativas, ha sido registrado en EEUU a nombre de nueve personas. Las grandes empresas quieren patentar también los güipiles y algunos motivos típicos de la ancestral artesanía mejicana, propiedad de la cultura colectiva. [...]

Sabemos que el proyecto de la multinacional Monsanto de controlar semillas para vender sus herbicidas se basa en la patente de Terminator, una semilla estéril que EEUU, Canadá y la UE acaban de aceptar, amenazando con esterilizar, a través de cruces accidentales, el conjunto de las semillas de dos continentes. [...]

Dos grandes multinacionales francesas controlan el 40 por 100 del mercado mundial del agua: Vivendi y Lionnaise de Aguas. La privatización del agua en La Paz (Bolivia) en 2002 amenazó directamente a la supervivencia de la población. En el barrio de Alto Lima, a 4.000 metros de altura, no hay luz de noche porque la electricidad ha sido privatizada, y tampoco llega ya el agua –y si llega es de baja calidad o contaminada–, pues Lionnaise ahorra en cloro y filtros. [...]. Cuatro de cada diez habitantes del planeta, unos 2.500 millones de personas, carecen de agua suficiente y unos 1.000 millones utilizan normalmente agua insalubre<sup>749</sup>.

Otro ejemplo lo encontramos en el artículo del periodista y activista mozambiqueño Boaventura Monjane titulado “La lucha contra la ola de expropiaciones de tierras tras una crisis alimentaria global”, que se publicó en el periódico español *El diario.es* el 16 de Octubre de 2017<sup>750</sup>. Esta vez se apunta al Bosque de Mikea en Madagascar. El bosque es el lugar que permite la subsistencia a poblaciones indígenas que lo han habitado desde tiempo inmemorial. En su lugar, se cede la explotación a la empresa australiana Bases Resources, que destruye la biodiversidad y separa a las poblaciones de su medio de subsistencia. En su artículo Monjane nos da más datos de expropiaciones contemporáneas en el continente africano:

---

<sup>749</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., pp. 164-165.

<sup>750</sup> Monjane, B., “La lucha contra la ola de expropiaciones de tierras tras una crisis alimentaria global”, se encuentra en: [https://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-africa-sur\\_1\\_3129637.html](https://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-africa-sur_1_3129637.html)

Mozambique, los miembros de la comunidad local están luchando contra la construcción de una enorme presa hidroeléctrica de Mphanda Nkuwa en el río Zambeze de la provincia de Tete, en el centro de Mozambique. Tres miembros de las comunidades afectadas dijeron a los jueces que la presa desplazaría a unas 1.400 familias.

En Malaui, la Asamblea de Mujeres Rurales denunció ante el tribunal que Monsanto acapara las subvenciones y los presupuestos del Gobierno, que se ve forzado a importar semillas híbridas, limitando el conocimiento local y destruyendo la soberanía de semillas.

El Centro de Apoyo e Investigación para Alternativas de Desarrollo de Madagascar está luchando contra un proyecto de ilmenita a gran escala al sur del país de la Madagascar Resources Company. Se recela de este proyecto porque afectará a doce pueblos e invadirá el bosque Mikea, donde habitan varios grupos indígenas. El bosque es una fuente de sustento importante para la gente local<sup>751</sup>.

El resultado de las formas de expropiación contemporánea es el mismo que en el caso de Inglaterra: millones de seres humanos subsumidos en el hambre y la pobreza. Ante tal situación están obligados a emigrar en busca de un salario, alimentando así las filas del *animal laborans*. La operación y el resultado es exactamente el mismo; por eso, hablamos de un proyecto sistémico dentro de la acumulación de capital. Si la tierra es fuente de riqueza, la acumulación originaria es la vía que da acceso a la apropiación de esa nueva mercancía<sup>752</sup>.

## **8.6. La expropiación capitalista destruye el mundo. Reflexiones finales**

A lo largo de este capítulo hemos tratado de mostrar mediante el análisis histórico cómo la acumulación capitalista debe ligarse a una técnica de expropiación que socava los cimientos del mundo para millones de personas. Si el capitalismo es un modelo productivo que sistemáticamente destruye la propiedad privada en pos del

---

<sup>751</sup> Monjane, B., “La lucha contra la ola de expropiaciones de tierras tras una crisis alimentaria global”, se encuentra en: [https://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-africa-sur\\_1\\_3129637.html](https://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-africa-sur_1_3129637.html)

<sup>752</sup> Nuestra intención con este breve epígrafe es mostrar que la expropiación es un fenómeno contemporáneo, aunque por supuesto este estudio podría analizarse con mayor amplitud. No lo haremos en este trabajo, pero esta línea queda abierta para futuras investigaciones.

beneficio individual, en relación con el planteamiento arendtiano de *mundo*, se ha de concluir que la constitución del *mundo* a la luz del fenómeno de expropiación capitalista no es posible por varios motivos:

El primero, porque la expropiación capitalista de la tierra implica un giro hacia el beneficio personal y el enriquecimiento individual que da la espalda a los intereses comunitarios y a los asuntos públicos que conforman el mundo. La acumulación de plusvalía que permite la desposesión surge del egoísmo y no de la solidaridad, el asociacionismo que el mundo necesita para emerger. La preocupación por lo privado deja de lado el mundo público, el cual pasa a entenderse como medio para lograr los fines deseados; en este caso, la ampliación de capital. En relación a esta cuestión, Arendt observa que «lo que la Época Moderna defendía con tanto ardor no era la propiedad, sino la búsqueda sin trabas de más propiedad o apropiación; contra todos los órganos que apoyaban la “muerta” permanencia de un mundo común»<sup>753</sup>. El interés privado se impone al amor por el mundo y así se eclipsa el mundo.

Segundo, el proceso de expropiación contribuye a destruir la estabilidad del mundo creada por los objetos y por las cosas materiales. Si, tal como afirmaba Arendt, el valor ha sustituido a las cosas e incluso la tierra, que es lo que nos permite vivir, se torna mercancía, el mundo no es un lugar seguro que pueda cobijar la existencia humana porque ha perdido toda condición de estabilidad. Sin estabilidad, el mundo como artificio es una imposibilidad. Este aspecto lo desarrollamos en profundidad en el capítulo que sigue.

Tercero, la expropiación no solo implica la pérdida del mundo, sino también del no mundo, porque este deja de ser un espacio dado accesible a toda la humanidad con el fin de satisfacer sus necesidades vitales. A partir de la aparición de la sociedad capitalista, unos tendrán derecho al mundo natural, pero otros no. Es en este proceso de destrucción de la mundanidad más elemental que deberíamos leer el hecho de que, por primera vez, «la administración de la casa y todas las materias que anteriormente pertenecían a la esfera privada familiar se han convertido en interés “colectivo”»<sup>754</sup>. Inevitablemente, lo privado se torna público si materialmente este espacio deja de existir. Sin casa y sin tierras donde vivir, con lo único que nos topamos es con el espacio social, que, ante esta situación, deberá ser ocupado a fin de poder sobrevivir. Es así como el espacio público asume las funciones que en otro tiempo, con el modelo

---

<sup>753</sup> CH, p. 128.

<sup>754</sup> CH, p. 58.

feudal de tenencia, se resguardaban al abrigo del espacio privado. La expropiación saca las necesidades humanas de la casa porque destruye la casa. Es por ello que, en el «Mundo Moderno, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida»<sup>755</sup>.

Cuarto, la *desposesión generalizada* obliga a miles de seres humanos a pasar por el mercado si quieren seguir vivos, puesto que, mientras que «el jornalero agrícola poseía un trocito de tierra donde cultivaba patatas y criaba cerdos y aves. Hoy día no solo tiene que comprar todos sus medios de subsistencia, sino que también se ve privado de los ingresos por la venta de cerdos, aves y huevos»<sup>756</sup>. El mundo público se torna un mercado de cambio como única posibilidad de satisfacer las necesidades humanas.

A partir de la modernidad, los seres humanos viven juntos, pero no son una comunidad política, y «donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política [...], los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad»<sup>757</sup>. Por eso, para Arendt, «la Época Moderna fue como un intento de excluir al hombre político, es decir, al hombre que actúa y habla, de la esfera pública»<sup>758</sup>.

Quinto, el no poseer nada implica estar separado de los medios de subsistencia y de los medios de producción, volviéndose imposible que puedan constituirse como *homo faber*, lo que dará lugar al *triunfo de la labor*. Los seres humanos no pueden constituirse como *homo faber* si no poseen las materias primas y un lugar propio que les permita producir un excedente con el que acudir al mercado de cambio como propietarios. La propiedad es lo que permite la existencia de un productor independiente, algo que no se le escapa a Marx cuando afirma que «la propiedad privada del trabajador sobre sus medios de producción es la base de la pequeña industria»<sup>759</sup>.

El productor independiente, a diferencia del *animal laborans* que solo puede venderse a sí mismo porque no tiene medios para producir nada, produce un excedente que le pertenece y que puede vender como propietario en el mercado. Así establece una relación con el mundo: «el *homo faber* está plenamente capacitado para tener una esfera

---

<sup>755</sup> *Ibidem.*

<sup>756</sup> CAP, I, III, p. 188.

<sup>757</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>758</sup> CH, p. 183.

<sup>759</sup> CAP, I, III, p. 256.

pública propia, aunque no sea una esfera política propiamente hablando. Su esfera pública es el mercado de cambio, donde puede mostrar los productos de sus manos y recibir la estima que se le debe»<sup>760</sup>. En el mercado, aunque no pueda mostrarse a sí mismo, muestra lo que sabe hacer a través de sus productos los cuales acabarán insertándose en el artificio que conforma el mundo, siendo este artificio la condición previa a la constitución del espacio público o político.

La expropiación está en la base del triunfo del *animal laborans*, porque sin medios de subsistencia ni propiedad el ser humano no tiene más alternativa que el trabajo asalariado. El trabajador asalariado se venderá en público, en el mercado de la mano de obra, a fin de encontrar un salario que le asegure poder comprar los medios que necesita para subsistir. En este sentido, como plantea Carlos Fernández Liria, ha de afirmarse que «el capitalismo ha proletariado a la sociedad»<sup>761</sup>. Es la desposesión la que ha ligado al *homo faber* a las necesidades de la vida y lo ha subsumido en un laborante. Retomamos una cita a la que hicimos mención anteriormente dada su importancia en este punto de la argumentación: «en lugar de la propiedad, que señalaba al hombre su *lugar* en el mundo, se introdujo el puesto de trabajo y el puro funcionar en el *proceso* de trabajo. La propiedad, cuyos protectores eran los propietarios, impedía que el hombre tuviera un lugar en el mundo sólo como trabajador»<sup>762</sup>. Expresado de otro modo, la propiedad lo vinculaba a un *lugar* y lo hacía independiente de otros hombres<sup>763</sup>».

Como vemos, en la obra de Arendt este vínculo aparece claramente coincidiendo con esas condiciones que darían lugar a la desaparición del mundo. Por eso, afirmamos que las condiciones que dieron lugar en la modernidad a la desaparición del mundo son las condiciones que permitieron la aparición de un modelo social y productivo capitalista.

Ahora, si siguiésemos el argumento de Arendt, deberíamos afirmar que estas personas, al no poseer tierra, tampoco pueden ser ciudadanos porque, como vimos, la libertad y la acción política estarían vinculadas a la propiedad. Sin embargo, tal como señalamos en la primera parte del trabajo, en este punto nos alejamos del planteamiento de la autora, porque no sostendremos que los laborantes no puedan por principio

---

<sup>760</sup> CH, p.184.

<sup>761</sup> Fernández Liria, C., *¿Para qué servimos los filósofos?*, Madrid, La catarata, 2012, p. 72.

<sup>762</sup> La palabra *trabajador* no está traducida correctamente en este texto, puesto que a lo que se hace referencia es a *laborante*.

<sup>763</sup> DF, pp. 330-331.

constituirse como ciudadanos por el hecho de no tener propiedad. Consideramos, tal como expusimos en el capítulo cuarto de la primera parte, que si tenemos en cuenta la definición arendtiana de libertad y de acción política, todo ser humano puede ser ciudadano siempre que actúe. En relación a este planteamiento, es interesante la observación de Cristina Sánchez Muñoz en la que la autora afirma que: todos los seres humanos «poseen la capacidad de la acción, de comenzar algo nuevo, y puesto que sólo en la esfera pública se consigue la revelación implícita en la acción, tendrán que tener el coraje de salir de la esfera privada y aparecer a la luz pública, pero no como trabajadores, o como laborantes, sino como ciudadanos»<sup>764</sup>.

Negarles la ciudadanía es condenarles a la invisibilidad, es negarles su identidad, así como la posibilidad de constituirse como un agente político capaz de articular un discurso en el espacio público. Como dijimos en capítulo quinto, las cuestiones sociales y las necesidades que las acompañan son cuestiones políticas de primer orden que deben tener cabida en el mundo.

Si creemos que la expropiación destruye el mundo es porque lanza a los seres humanos a vivir una vida precaria que les lleva a la labor. Así mismo, el no tener un lugar propio introduce a los seres humanos en el devenir de la naturaleza en el que nada es seguro y las demandas elementales de la vida no pueden atenderse. Aunque es cierto que sin una propiedad debemos pasar un amplio tiempo de nuestra vida laborando, y eso nos resta tiempo para el diálogo, el asociacionismo o la acción política, no podemos afirmar que el laborante no tenga la posibilidad de ser ciudadano y un ejemplo de ello es el movimiento obrero. Además, negar la ciudadanía a los laborantes, siguiendo las implicaciones que la noción de *paria* tiene en el pensamiento de Hannah Arendt, supondría afirmar que una multitud de seres humanos están más allá de los derechos humanos y, por tanto, que no pertenecen al mundo en absoluto. Este es el suelo perfecto para ejercer contra todas estas personas que acabamos de convertir en parias, en personas que no tienen acceso ni derecho a tener un lugar en el mundo, toda clase de abusos como ocurrió en el caso de los judíos que Arendt toma como ejemplo o del proletariado al que Marx retrata en su obra.

Sin embargo, debe aclararse que, aunque consideramos que sin propiedad podemos seguir ejerciendo la libertad y con ello ser ciudadanos, sería una falacia sostener que al romper los vínculos que implicaban la servidumbre feudal que dejó al

---

<sup>764</sup> Sánchez Muñoz, C., *Hannah Arendt. El espacio de la política, op. cit.*, p. 195.



campesinado sin propiedad los seres humanos recuperaron su libertad. Con ello no se volvieron más libres.

Esta es una de las grandes falacias que los teóricos liberales han construido para explicar de una manera positiva el fenómeno de la acumulación originaria. Centrándonos en la quiebra de la servidumbre feudal, tal es la estrategia de estos teóricos, lo que hacemos es perder de vista el grave impacto que esta pérdida suponía para la propia vida; pérdida que se acabó traduciendo en la producción del obrero asalariado. A esta *maniobra teórica* apunta Marx cuando afirma que:

El movimiento histórico que transforma a los productores en obreros asalariados se presenta, de un lado, como la liberación de la servidumbre y de la coacción gremial; y este es el único aspecto que existe para nuestros historiadores burgueses. Más, por otra parte, estos recién liberados no se convierten en vendedores de sí mismos hasta que los han desposeído de todos sus medios de producción y todas las garantías de sus existencias que les ofrecían las viejas instituciones feudales<sup>765</sup>.

Afirmar que con la abolición de la servidumbre feudal se logró la liberación de los seres humanos supone esconder los intereses económicos que se ocultaban tras la acumulación originaria que rompía los vínculos que tras generaciones se habían establecido con respecto a la propiedad. De acuerdo con la noción arendtiana de libertad, el robo de tierras y casas no puede ser entendido en ningún caso como un camino hacia la libertad. Aunque a nuestro modo de ver no es determinante, la propiedad facilita el ejercicio de la libertad porque podemos tener más tiempo libre para dedicarnos a los asuntos humanos. Tener propiedad es un alivio que nos permite no tener que trabajar para nadie y ser así independientes en relación a la organización de nuestra vida.

Sin propiedad, sin medios con los que subsistir, los seres humanos quizá siguen siendo *políticamente* libres, siempre en el sentido arendtiano de libertad, pero bajo el yugo del hambre y la miseria. Para nosotros, ante esta circunstancia, lo que se juega no simplemente la ciudadanía, sino algo más elemental: la posibilidad misma de seguir vivos. Y seguir vivos, aunque condición prepolítica, es la condición necesaria previa a cualquier ejercicio político.

Sexto, con el robo de casas y tierras miles de familias fueron obligadas a migrar

---

<sup>765</sup> CAP, I, III, p. 199.

para poder sobrevivir, lo que dio lugar a masas de seres humanos desarraigados, a miles de personas que dejaban de tener un lugar en el mundo al que poder acudir, en el que refugiarse y vivir. El estar desarraigado «puede ser la condición preliminar de la superfluidad<sup>766</sup>» y «ser superfluo significa no pertenecer en absoluto al mundo<sup>767</sup>».

Sin ninguna posesión, los seres humanos desarraigados buscan sustento en las fábricas vendiéndose como fuerza de trabajo. Una vez en ellas, todos desempeñan una labor parecida, y es así como se hace «del trabajador un ser intercambiable que cumple una función no especializada en la cadena productiva, y que funciona como una tuerca reemplazable por otra igual en el engranaje mayor del sistema productivo»<sup>768</sup>. El ser humano se convierte en un número dentro de la fábrica, totalmente sustituible y superfluo, lo que «equivale a erradicar las mismas condiciones que hacen posible la humanidad»<sup>769</sup>. La acumulación originaria da lugar al «tipo de vida organizada que se establece automáticamente entre los seres humanos que están todavía relacionados unos con otros pero que han perdido el mundo que una vez fue común a todos ellos»<sup>770</sup>.

Por último, los capitalistas utilizan el gobierno como forma de legalizar sus abusos, reduciendo con ello el poder a un mero medio capaz de retribuir fines más elevados, en este caso, «proteger la subsistencia de la sociedad y [la] productividad del libre desarrollo social»<sup>771</sup>. Pensar el poder bajo la lógica del utilitarismo supone, siguiendo a Arendt, la desaparición del mundo porque se pierde de vista que la acción política es un fin en sí mismo. Ligado a esta cuestión, lo político se reduce al gobierno basado en la representación y no en la participación de la comunidad política en los asuntos públicos. Como vimos en la crítica de Arendt al liberalismo, y a toda forma de representación, esta organización acabó potenciando el hastío y el desinterés que desembocan en la pérdida del mundo.

---

<sup>766</sup> OT, p. 636.

<sup>767</sup> Ibid.

<sup>768</sup> López Merino, M.J., “Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt”, *Revista de filosofía*, op. cit., p. 107.

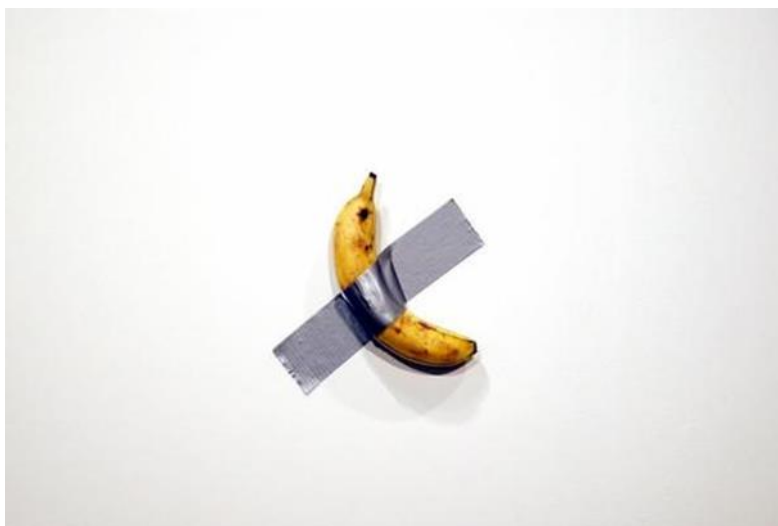
<sup>769</sup> Wellmer, A., “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Birulés, F (Comp.), Barcelona, Gedisa, 2000, p.244.

<sup>770</sup> Arendt, H., “Historia e inmortalidad”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 73.

<sup>771</sup> QP, p. 63.

## Capítulo IX

### Mercancías y consumo: la quiebra de la estabilidad del mundo



*Comedian*, Maurizio Cattelan<sup>772</sup>

#### 9.1. Mercancías y consumibles: otra vía de diálogo entre Arendt y Marx

*Contra la satisfacción y contra la polis se alzan sin duda mil obstáculos, y muchos de ellos mejor instalados en el corazón de la condición humana que los “apetitos consumistas”. Marx se ocupó de uno, lo suficientemente determinante e independiente de ella como para explicar de un modo no sólo más eficaz sino incluso más próximo al propio espíritu arendtiano las razones de ese “consumo” acelerado.*

Santiago Alba Rico, *La ciudad intangible*

Ciertamente, en la obra de Arendt la posibilidad de que el mundo artificial de los objetos, que nos permite habitar como humanos, se desestabilice no parece ser una opción a la que la autora le otorgue gran relevancia. Una evidencia de ello es lo poco que trata esta cuestión a lo largo de su obra, como afirmamos en el capítulo segundo, frente a la gran extensión de páginas que la autora dedica a la destrucción del mundo

---

<sup>772</sup> Esta obra del artista italiano Maurizio Cattelan fue exhibida en la feria de arte Art Basel Miami Beach, una de las más importantes del mundo, y se vendió por un valor de aproximadamente 108.000 euros. Véase: <https://culturacientifica.com/2019/12/12/oro-parece-platano-es/>; <https://www.elmundo.es/f5/comparte/2019/12/06/5dea6334fc6c83e5238b45a5.html>;

como espacio para lo político. Solo en *La condición humana* tiene lugar un análisis profundo del mundo como espacio objetual estable, así como de la importancia que tiene para los seres humanos que este se mantenga.

Esta cuestión podemos encontrarla también en una conferencia dada por Arendt en 1957, un año antes de la publicación de *La condición humana*, transcrita al español en el artículo titulado “Labor, trabajo, acción. Una conferencia” que se recoge en la compilación *De la historia a la acción*. Sin embargo, como dijimos en la primera parte del trabajo, Arendt despliega en esta conferencia los mismos argumentos que desarrollará un año más tarde y con mayor profundidad en *La condición humana*. Por eso, no podemos apoyarnos en esta obra como complemento, puesto que no aporta nada nuevo al planteamiento general.

Otro texto donde Arendt se hace cargo de este problema es en el ensayo titulado “La crisis en la cultura: su significado político y social”, escrito en 1961 y recogido en la obra que lleva por título *Entre el pasado y futuro: Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Este ensayo es muy relevante dentro de su pensamiento porque, a pesar de no hacer un análisis tan extenso y profundo del mundo como espacio objetual como el que aparece en *La condición humana*, aporta nuevos datos sobre cómo la estabilidad que el mundo necesita es socavada por el consumo en la cultura de masas, complementando así lo expuesto en *La condición humana*.

La tesis fundamental de este artículo es que el ansia de consumo de la cultura de masas propia de la sociedad de masas ha hecho que la cultura haya devenido un nuevo objeto de consumo, destruyendo con ello la estabilidad que históricamente había caracterizado a este dominio. Es necesario poner en relación esta tesis con la afirmación que Arendt hacía en *La condición humana* de que cierto *desenfreno* podría llevar a destruir el objeto, porque, mientras que en esta obra Arendt no daba respuesta a las condiciones que podían provocar tal fenómeno, este artículo sí nos da la respuesta: el *desenfreno* que destruye el objeto es el consumo provocado por una economía de derroche<sup>773</sup>.

Un último artículo en la línea del anterior sería “200 años de la revolución americana”. Este artículo, que es uno de los más tardíos dentro de la obra de Arendt, (1975), se sitúa en la misma línea de pensamiento que el anterior, pero aporta un nuevo dato: que la sociedad de consumo está alentada por la publicidad. En este mismo

---

<sup>773</sup> Este problema está desarrollado en la primera parte de este trabajo entre las páginas 48-50, por eso, no vamos a volver a incidir aquí en esta cuestión.

artículo, la autora afirmará que este consumo frenético nos estaría llevando a una sociedad de despilfarro que no dejaría ni rastro de los objetos<sup>774</sup>. Esta idea, aunque es interesantísima, apenas tiene recorrido, puesto que la autora únicamente menciona este problema. pero no lo analiza. Debido a esta carencia argumentativa, será el artículo anterior, “La Crisis en la cultura”, nuestra referencia más importante en esta parte del estudio.

No deja de sorprendernos que Arendt no profundice más en el análisis de la sociedad de consumo como forma de destrucción del mundo, problema al que solo dedica un artículo en toda su obra, ni que tampoco mencione que la necesidad de que el objeto sea consumido viene de la mano de una sociedad capitalista. En su lugar, hablará de sociedad de masas, pero nunca de sociedad capitalista.

Una vez más, la autora no menciona en ninguna parte los estudios de Marx, esta vez en relación a la mercancía, estudios que justamente inciden en la cuestión que Arendt está planteando: que los objetos de uso se pervierten para transformarse en un mero consumible porque son portadores de valor. Esta es la clave de por qué los objetos de uso devienen consumibles con la modernidad. Desde nuestra lectura, el consumo y el valor de cambio dan respuesta al desenfreno que Arendt planteaba en *La condición humana*.

En este punto es donde consideramos necesario complementar el análisis de Arendt con los estudios de Marx, ya que no solo llega a las mismas tesis que la autora, sino que además explica de forma clara cómo la lógica del capital es la causa de que la sociedad capitalista destruya los objetos, algo que echamos en falta en la obra de Arendt. En este sentido, abriremos en este capítulo un diálogo entre ambos autores en el que, por un lado, Marx aporta el estudio de la lógica del capital que nos permite entender la necesidad de que los objetos sean consumidos y, por otro lado, el planteamiento arendtiano que afirma que los objetos al transformarse en consumibles llevan a la pérdida de la estabilidad del mundo. Las obras de Marx y las que acabamos de nombrar de Arendt son las fuentes fundamentales sobre las que construiremos este capítulo.

En relación a la recepción de este problema cabe señalar que, mientras que la cuestión de la transformación de los objetos en consumibles y la pérdida de la estabilidad del mundo en pos de un perpetuo fluir de mercancías ha sido ampliamente

---

<sup>774</sup> Cfr. Arendt, H., “200 años de la Revolución americana” *Tiempos presentes*, op. cit., p.157.

tratado por los intérpretes y lectores de la obra de Marx, no ha sucedido lo mismo con lo propuesto en este sentido en la obra de Arendt. Los estudios con respecto de su pensamiento se centran en el mundo como espacio político y apenas encontramos trabajos que apunten en la línea que estamos planeando aquí.

Dentro de los pocos receptores de la obra de Arendt que sí han atendido y profundizado en este problema consideramos que es el filósofo Santiago Alba Rico el autor que más ha incidido en su obra en la importancia que tiene mantener la estabilidad del mundo ante la amenaza que supone el capitalismo. En sus obras puede verse un diálogo constante con la obra de Arendt, pero también con la de Marx, que apunta a lo que nosotros estamos tratando de mostrar aquí. Es por ello que Alba Rico será, junto con Arendt y Marx, nuestra referencia principal en este capítulo. Dentro de sus obras, las que para nosotros han sido más relevantes son: *La ciudad intangible (ensayo sobre el fin del neolítico)* (2001), *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada* (2007), *El naufragio del hombre* (2010) y *Dejar de pensar* (1986). En estas dos últimas comparte la autoría con Carlos Fernández Liria.

Como nuestra intención es abrir un diálogo entre Arendt y Marx, será también importante el estudio de Fernández Liria en relación al estrecho vínculo entre la destrucción de los objetos y la producción de plusvalor que desarrolla en su obra *El orden del capital, ¿por qué seguir leyendo a Marx?*, de la que es coautor junto a Luis Alegre Zahonero.

Los planteamientos de Alba Rico y Fernández Liria son muy cercanos con respecto al tema que vamos a tratar aquí. Sin embargo, mientras que Alba Rico estructura su crítica aludiendo fundamentalmente a Hannah Arendt, Fernández Liria tendrá como referente la obra de Marx.

Alejándonos de la línea abierta por Arendt y tratando el problema de la destrucción de la estabilidad del mundo a partir de los análisis de Marx, nos hemos encontrado que son muchas las obras y los autores que se han hecho cargo de esta cuestión. Por acotar nuestro estudio y bajo el marco teórico de la noción de mundo en Arendt, los autores que nos han resultado de mayor ayuda han sido: Zigmunt Bauman, en especial su obra *Modernidad líquida*, Jonathan Crary y su estudio *24/7. Capitalismo al asalto del sueño*, *La corrosión del carácter* de Richard Sennett, *El imperio de lo efímero* de Gilles Lipovetsky o la obra de Marshall Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.

Si en los capítulos anteriores mostramos los sentidos en los que el mundo

desaparece en relación con la fase productiva del ciclo del capital, en este capítulo nos vamos a centrar en la otra fase que culmina ese ciclo, la *fase de circulación*. En esta segunda fase, no menos importante que la primera, la venta aparece como un imperativo dentro de la lógica del capital y será lo que obligue a que los objetos sean consumidos lo más rápidamente posible y en mayor medida. El consumo es lo que acaba socavando la estabilidad del mundo una vez que el objeto ha devenido un mero consumible en la forma misma de la mercancía.

Consideramos que no puede entenderse la destrucción del mundo estable de los objetos que Arendt plantea sin entender la lógica del capital y la importancia que tiene para el mismo, en primer lugar, reducir los objetos a su valor de cambio, convirtiéndolos en mercancías, y en segundo lugar, lograr que toda mercancía se consuma de forma ilimitada, lo que obliga a que *se fabrique* una sociedad de consumo. Las mercancías y el consumo son los dos elementos que hacen que el capitalismo socave la estabilidad que permite que el mundo pueda alzarse. Esto es lo que veremos en los dos próximos epígrafes.

## 9.2. “Oro parece, plátano es” o del devenir mercancía de los objetos

*Creía que no había cosa en todo el mundo mejor que el oro y pensaba que cuánto más oro tuviera cuánto más feliz sería. Así suplicó al dios que le concediera que “todo cuanto tocara se convierta en oro”.*

La leyenda del rey Midas.

No vamos a encontrar en la obra de Arendt ninguna mención al concepto de mercancía desarrollado por Marx. Sin embargo, aunque esta ausencia brilla en el pensamiento arendtiano, sí encontramos ciertas diferenciaciones centrales en su planteamiento del mundo como espacio material estable que apuntan directamente al concepto de mercancía marxiano. Nos referimos a la distinción arendtiana entre objetos que se usan, objetos que se consumen y valores de cambio, aunque esta última aparece en su obra muy raramente. Vemos estas tres distinciones en el artículo “La crisis de la cultura: su significado político y social” en relación a los productos de la industria del entretenimiento:

Los productos que ofrece la industria del entretenimiento no son «cosas», objetos culturales cuyo valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital y convertirse en elementos permanentes del mundo, y no tendrían que juzgarse según esas normas; tampoco son valores que estén allí para ser usados e intercambiados: son bienes de consumo que tienen que ser agotados, como cualquier otro objeto de consumo<sup>775</sup>.

Además de esta distinción que hemos mencionado, en esta cita puede observarse, primero, que para Arendt no todos los objetos son “cosas”, sino que los objetos de consumo o los valores serían “no cosas” y, segundo, que para Arendt el objeto de consumo y los valores no están vinculados entre sí, porque para la autora lo que llevaría al consumo no es el valor de cambio de los objetos, cosa a la que no le da demasiada relevancia en su obra, sino el triunfo de una sociedad de laborantes cuyo metabolismo es el eterno ciclo del producir y consumir bajo el paradigma de la abundancia y el progreso.

Empezando por la primera cuestión, que “las cosas” son los objetos que se usan que deben distinguirse de los objetos de consumo, lo que más nos interesa de esta distinción es que solo los objetos que se usan tienen la capacidad de constituir el mundo. De ahí el interés constante en su obra por salvaguardar los límites entre el uso y el consumo. En este sentido, la diferencia fundamental que Arendt establece entre un objeto de uso y uno de consumo estriba en el *grado de mundanidad* de los objetos y «el grado de mundanidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo<sup>776</sup>». Atendiendo a este criterio, el objeto de uso es aquel que tiene una durabilidad que le permite ser mundano mientras que el objeto de consumo no podría constituir el mundo dada su rápida desaparición.

Por tanto, los objetos de uso estarían caracterizados por el atributo de la permanencia y la durabilidad, características constitutivas de la estabilidad que el artificio humano requiere, mientras que el objeto de consumo sería un cuerpo volátil, inestable y efímero. La distinción parece clara, sin embargo, si atendemos al desgaste que sufre todo objeto sería posible llegar a una indistinción de los mismos, ya que todas las cosas acaban por desgastarse. En este sentido, a fin de no llevarnos a engaño, Arendt aclara que a pesar de que

---

<sup>775</sup> Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *EPF*, p. 217-218.

<sup>776</sup> CH, p. 118.



La durabilidad del mundo de las cosas no es absoluta; no consumimos las cosas sino que las usamos, pero si no lo hacemos, simplemente se degradan, retornan al proceso natural general del cual nosotros las habíamos extraído y contra el cual fueron erigidas. [...] Sin embargo, aunque el uso desgasta estos objetos, este fin no forma parte de un plan preconcebido; no era este el propósito por el que fueron fabricados, del mismo modo que la “destrucción” o el inmediato consumo del pan constituye su fin inherente.<sup>777</sup>

Como vemos, la diferencia fundamental estriba en que mientras que el deseo de conservación sería lo que atraviesa la producción de un objeto de uso, la destrucción es la intención inherente que permanece latente en los objetos de consumo. Esta destrucción implica que estos objetos sean producidos «sin estabilidad propia»<sup>778</sup>, porque «su duración en el mundo apenas excede el tiempo necesario para producirlos»<sup>779</sup> y, por ende, «consideradas en su mundanidad son las cosas menos mundanas»<sup>780</sup>. Los consumibles se adhieren al ciclo de la naturaleza, donde producir y consumir se siguen tan de cerca que casi se confunden, quedando por ello vinculados con el no mundo y haciendo imposible la constitución del artificio humano debido a la inestabilidad que les es propia.

Entendido que solo los objetos estables pueden constituir el mundo y que estos han de diferenciarse de los bienes de consumo, la cuestión pasaría ahora por comprender qué puede hacer que un objeto de uso devenga un objeto de consumo. Decíamos con Arendt que solo un terrible desenfreno podría destruir los objetos. Para la autora, este desenfreno vendría del progreso y del triunfo de los valores productivos del *animal laborans* centrados en la abundancia y en el ansia de consumo.

En “200 años de la revolución americana”, afirma Arendt que el progreso «tiene lugar a costa de las cosas mismas, en las que el desgaste ya está calculado, cosas que ya no usamos sino que aplicamos a fines extraños, explotamos y tiramos»<sup>781</sup>. Por progreso la autora entiende un movimiento que nunca puede parar porque detenerse, poner fin al derroche, dejar de consumir cada vez más y cada vez más deprisa y decir en un

---

<sup>777</sup> LTA, p. 97. Aunque citado en el capítulo anterior, hemos considerado este texto una aclaración fundamental en este punto y por eso lo hemos citado de nuevo.

<sup>778</sup> CH, p. 116.

<sup>779</sup> Arendt, H., “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *EPF*, p. 221.

<sup>780</sup> CH, p. 118.

<sup>781</sup> Arendt, H., “200 años de la revolución americana”, *Tiempos presentes*, op. cit., p. 158.

momento determinado cualquiera: hasta aquí y basta, significaría la ruina inmediata<sup>782</sup>.

Parejo a este texto debemos leer en *La condición humana* el otro elemento que caracteriza la sociedad de masas, la fertilidad de la labor:

Esto es incluso más evidente en los objetos de uso producidos por estas técnicas de labor. Su misma abundancia los transforma en bienes de consumo. La interminabilidad del proceso laborante está garantizada por las siempre repetidas necesidades de consumo; la interminabilidad de la producción sólo puede asegurarse si sus productos pierden su carácter de uso y cada vez se hacen más objetos de consumo<sup>783</sup>.

Si enlazamos ambos elementos, el progreso, esa fuerza que nos demanda no parar nunca, coincide con el eterno e inagotable ciclo del producir y consumir que caracteriza a la labor, siendo estos los elementos que atraviesan la sociedad de masas y que acaban convirtiendo una sociedad de productores en una sociedad de consumidores al amparo de una economía de derroche. Arendt no explica por qué hemos pasado de una sociedad de productores a una de consumidores ni por qué no podemos parar de producir en abundancia y consumir de forma frenética. Dentro de la obra de la autora esto solo podría entenderse bajo el emerger de lo social al que estaría ligada la aparición de la sociedad de masas. Teniendo en cuenta que uno de los significados principales que lo social tiene en la obra de la autora es ser un proceso de relaciones económicas que ocupan el espacio público en la modernidad, se estaría apuntando a la tesis de Marx. Mediante este vínculo leeríamos que la causa del desenfreno es el sistema económico (capitalista).

A partir del diálogo con Marx podremos explicar por qué el objeto de uso ha devenido un consumible, y es porque entraña un valor de cambio que genera riqueza para el propietario, transformado con ello el objeto en mercancía. Bajo el imperativo del beneficio ilimitado que la economía capitalista demanda, deberá producirse de forma constante y consumirse a la misma velocidad que se produce, como mostramos en el séptimo capítulo, el metabolismo del capital es el metabolismo del *animal laborans*. La lógica capitalista, que coincide con la modernidad, es lo que fuerza a la sociedad a convertirse en una consumidora voraz que destruye los objetos a fin de que el orden capitalista no caiga en ese principio de ruina que sobrevendría si dejásemos de

---

<sup>782</sup> *Ibidem*.

<sup>783</sup> CH, p. 141.

consumir. Acumulación de capital y mundo se oponen en tanto que, dejar de consumir es la ruina para los capitalistas, pero no parar de consumir es la ruina para el mundo.

Aunque Marx puede responder a las preguntas que abre Arendt, la autora no solo no tiene en cuenta sus planteamientos, sino que además critica a Marx por no haber revalorizado el uso al silenciarlo bajo la forma de la mercancía. Vemos esta crítica en el texto de Arendt:

También Marx aceptó esta terminología y, de acuerdo con su repugnancia por la esfera pública, vio en el cambio de valor de uso por valor de cambio el pecado original del capitalismo. Pero contra estos pecados de una sociedad comercial, donde en efecto el mercado de cambio es el lugar público más importante y por lo tanto toda cosa pasa a ser un valor comerciable, un artículo de consumo, Marx no situó la intrínseca valía objetiva de la cosa en sí.<sup>784</sup>

En el fondo lo que Arendt le reprocha aquí a Marx es que *no haya diferenciado el mundo del no mundo*. Sin embargo, si atendemos a que la realidad que está analizando Marx no es el mundo, sino la economía capitalista, la indistinción teórica del autor encaja perfectamente con el diagnóstico de lo que este sistema económico es, y, entroncando con la problemática arendtiana, su análisis muestra a la perfección el desinterés que el capitalismo tiene por el mundo. De nuevo Marx dialoga con Arendt porque analiza en su obra de forma magistral que bajo condiciones de producción capitalistas «un objeto externo, una cosa que por sus propiedades satisface necesidades humanas de cualquier clase<sup>785</sup>», bien sea un fungible o un consumible, no tiene ninguna importancia porque el interés solo radica en el valor de cambio que poseen los objetos.

El objeto de uso que constituye el mundo se pervierte en el momento en el que sale al mercado y se convierte en mercancía porque ya no solo será un objeto útil, sino que además se ha convertido en un valor de cambio. Esto es lo que define a las mercancías y las distingue de los objetos, que «son algo doble, objetos de uso y al mismo tiempo portadoras de valor<sup>786</sup>». El desenfreno solo puede venir ligado al mercado capitalista, lugar en el que la estabilidad del objeto se consume en el valor de cambio.

---

<sup>784</sup> CH, p. 187-188.

<sup>785</sup> CAP, I, I, p. 55.

<sup>786</sup> CAP, I, I, p. 71.

El valor de cambio es definido por Marx como una «relación cuantitativa<sup>787</sup>» que se da entre las cosas, pero esta relación solo es posible si igualamos en algún punto las diferencias cualitativas entre los objetos, es decir, si la materialidad de los objetos queda obviada porque «sólo pueden compararse cuantitativamente después de reducirlas a la misma unidad<sup>788</sup>». Esa unidad equivalente que es común a toda mercancía toma «la forma de dinero<sup>789</sup>». En el mercado los objetos se transforman en dinero, o mejor dicho, en ganancia, siempre y cuando la mercancía sea vendida. Ante un modo de producción que tiene como fin acumular capital, porque puede producir ganancia, las mercancías desplazan a los objetos. Así lo advierte Marx en *El capital*: «el valor de cambio y no el de uso, es el fin absoluto determinante del movimiento. [...] el hacer dinero, expresa del modo más palpable el motivo propulsor de la producción capitalista. El proceso de producción solo aparece como eslabón inevitable, como mal necesario para hacer dinero<sup>790</sup>».

Ante este modelo productivo, el objeto es importante solo porque en él se hace posible el valor de cambio, pero afirma Arendt, esta «triunfal victoria del valor de cambio sobre el valor de uso, introdujo en primer lugar el principio de intercambiabilidad, luego el de relativización y, finalmente, la devaluación, de todos los valores»<sup>791</sup>. Las cosas dejaron tener valor porque la utilidad fue sacrificada en aras de las *no cosas* que hacían engordar al capital.

Llegamos aquí a un punto fundamental en relación a nuestra hipótesis: al dar prioridad al valor de cambio frente al uso, las cosas del mundo se vuelven *cualitativamente indiscernibles*, porque al productor capitalista no le importa dejar de producir objetos para producir mercancías, lo que diferencia sustancialmente al capitalista de Arendt. Lo único que importa en el modo de producción capitalista es que aquello que se ha producido, *sea lo que sea*, puede cambiarse por dinero en el mercado a fin de seguir acumulando plusvalor.

Como los objetos ya no cuentan, sino que lo importante es la ganancia, y esta es ilimitada, Luis Alegre y Fernández Liria plantean que el productor estaría muy alejado de economías no capitalistas, de economías «de subsistencia, en las cuales sólo se lleva al mercado, digamos que “los domingos”, los productos que han *sobrado* a las unidades

---

<sup>787</sup> CAP, I, I, p. 57.

<sup>788</sup> CAP, I, I, p. 74.

<sup>789</sup> CAP, I, I, p. 72.

<sup>790</sup> CAP, II, I, p. 68.

<sup>791</sup> CH, p. 326.

familiares<sup>792</sup>». Frente a una economía de subsistencia, todo lo que se produce de forma capitalista es entendido desde el inicio del proceso productivo como producto sobrante, todo es excedente, producido «exclusivamente para el mercado»<sup>793</sup>. Si el mercado es el lugar donde los objetos se pervierten y toda producción capitalista está orientada al mercado, toda economía capitalista destruye por principio los objetos porque solo produce las *no cosas* que el mercado necesita, véase, *valores de cambio*.

Lo que se fabrica ya no es un objeto, sino una *mercancía*, lo que implica que, tal como señala Arendt, «si las cosas mundanas ya no se consideran primordialmente por su utilidad sino más bien como resultados incidentales del proceso de producción que les dio realidad, de manera que el proceso de producción deja de ser un verdadero fin y se valora la cosa producida no por su uso determinado sino “por su producción de algo más”<sup>794</sup>». El objeto se diluye en la producción de ese “algo más” que no es otra cosa que plusvalor.

Santiago Alba Rico y Fernández Liria han esbozado en varias de sus obras esta idea de que en la sociedad capitalista, aunque parece que se producen cosas, lo único que se produce es plusvalor y «es impensable que se pueda producir otra cosa. Nosotros creemos estar fabricando coches, neveras, pan, desodorantes, nos sentimos orgullosos de producir tantas cosas útiles»<sup>795</sup>, cuando en realidad toda mercancía no es más que una excusa con la que obtener beneficio por parte del capitalista.

En este mismo sentido apunta Marx cuando afirma en *El capital* que, a pesar de que «el producto, la propiedad del capitalista, es un valor de uso, hilo, botas, etc. [...], no fabrica las botas por amor a ellas. El valor de uso no es en absoluto la cosa *qu'on aime pour lui même* en la producción de mercancías. Aquí solo se producen valores de uso porque y en tanto son sustrato material, portador de valor de cambio<sup>796</sup>». En realidad, bajo el modo de producción capitalista, lo que alienta la producción de los objetos no son los objetos mismos o su valor de uso, sino que es ese “algo más” que decía Arendt que se produce con los objetos.

Con este fundamento, para un sistema capitalista, añade Santiago Alba Rico, «todo es mercancía: el genoma, las semillas, el agua, las ondas, incluso el derecho a contaminar (Inglaterra que emite menos gases del máximo permitido por las normativas

---

<sup>792</sup> Fernández Liria, C., y Alegre Zahonero, L., *El orden de El Capital. ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, op. cit., p. 51.

<sup>793</sup> CH, p.186.

<sup>794</sup> CH, p. 327.

<sup>795</sup> Alba Rico, S., Fernández Liria, C., *Dejar de pensar*, Madrid, Akal, 1986, p. 14.

<sup>796</sup> CAP, I, I, p. 252.

internacionales, vende a EEUU, que lo sobrepasa ampliamente, la diferencia)<sup>797</sup>».

No importa lo que se produzca, porque la diferencia cualitativa entre los objetos bajo el aura de la mercancía deja de existir. Bajo el régimen de la mercancía todo se confunde con todo, dado que «la ley íntima de la reproducción capitalista es la de no hacer diferencias, la de tratar a los hombres como a las cosas y la de tratar las cosas sin distinguir entre texturas ni funciones, [...]». La ley íntima del capitalismo exige a su sociedad tratar las patatas, las mesas y los cuadros de la misma manera; es decir, *como patatas*<sup>798</sup>».

Bajo este modelo ocurren dos cosas. Por un lado, que todos los objetos pierden su estabilidad porque se vuelven meros consumibles. Siguiendo el argumento de Alba Rico, esto supone «un sistema de destrucción generalizada en el que los edificios, las mesas, los automóviles, los ordenadores, los libros y los cuadros *resisten* tan poco como las aceitunas o los barquillos»<sup>799</sup>. El objeto se ha transformado en consumible impidiendo la constitución del mundo. Por otro lado, el objeto no es más que un mero medio, porque el modelo de producción capitalista solo «de manera incidental produce también cosas»<sup>800</sup>. En este sentido, afirma Santiago Alba Rico siguiendo el planteamiento de Arendt, «tratar un objeto como un “medio” es ponerlo fuera del “mundo”<sup>801</sup>», es destinarlo a que sea insertado en el metabolismo de la naturaleza, pero no en el artificio humano.

Estamos de acuerdo con la conclusión de este autor, que afirma que «Marx, en cualquier caso, tenía razón y hay una diferencia entre una cosa y una mercancía: y es el hecho de que una mercancía *no es una cosa*<sup>802</sup>». Como señala Marx, el capitalismo destruye sistemáticamente las cosas «ya no se trata más de una mesa, casa, hilado o cualquier cosa útil. Se han disuelto todas sus propiedades sensibles<sup>803</sup>», lo que nos aboca a que el mundo desaparezca, porque, habla ahora Arendt, «las cosas erigidas solamente como valores pierden su carácter de cosa y, con ello, también la fuerza de crear condiciones estables para la existencia»<sup>804</sup>.

Las mercancías destruyen el mundo, y aunque Arendt en ningún momento utiliza esta noción, se acerca a este análisis al reconocer que la distinción

---

<sup>797</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 43.

<sup>798</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>799</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>800</sup> CH, p. 327.

<sup>801</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op.cit., p. 27.

<sup>802</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>803</sup> CAP, I, I, p. 59.

<sup>804</sup> DF, p. 301.

entre los *fungibles* y los *consumptibles*, de la ley romana, pierde todo su significado, ya que la cosa tangible, “fungible”, se ha convertido en un objeto de “consumo”; perdió su privado valor de uso, y adquirió un valor exclusivamente social, determinado mediante su primer cambiante intercambio, cuya fluctuación sólo podría fijarse temporalmente relacionándola con el común denominador del dinero<sup>805</sup>.

Si los objetos se han transformado en consumibles es porque se producen en serie para ser vendidos, como hemos afirmado. Por eso, el trabajo concreto del *homo faber* no puede dar respuesta a las demandas del capital porque lo que fabrica son cosas estables que se usan, que hacen mundo. Por el contrario, es el triunfo del *animal laborans* lo que subyace a la producción masiva de mercancías dado que, «mientras los productos del trabajo se usan, los productos de la labor se consumen»<sup>806</sup>. Es el *animal laborans* el que produce y consume de forma inmediata lo producido, así el capitalismo queda ligado al eterno ciclo de la naturaleza en el que labor y consumo son inseparables, y como Arendt advierte en *La condición humana*, «una sociedad de consumidores, [...] puesto que, como hemos visto, labor y consumo no son más que dos etapas del mismo proceso, [...], se trata tan sólo de otra manera de decir que vivimos en una sociedad de laborantes»<sup>807</sup>». El consumo ilimitado obliga al laborante a encerrarse en sus puestos de trabajo, ya que «igual que una sociedad no puede dejar de consumir, tampoco puede dejar de producir»<sup>808</sup>. Esa es la fórmula que permite la acumulación ilimitada de plusvalía.

Si efectivamente es el laborante, tal como vimos en el párrafo anterior, la pieza clave en el proceso de producción capitalista y teniendo en cuenta que de la labor solo surgen objetos de consumo, bajo un sistema de producción de mercancías que tiene como bandera el paradigma de la ganancia infinita, entonces debemos comprender al laborante como *el hacedor de mercancías*.

En relación con la hipótesis que estamos sosteniendo aquí, al final de *La condición humana* encontramos un texto muy revelador en el que Arendt afirma que:

Bajo las condiciones modernas, la conservación, no la destrucción, significa ruina debido a que la misma duración de los objetos conservados es el mayor impedimento

---

<sup>805</sup> CH, pp. 84-85.

<sup>806</sup> López Merino, M.J., “Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt”, *op. cit.*, p. 101.

<sup>807</sup> CH, p. 141-142.

<sup>808</sup> CAP, I, III, p. 9.

para el proceso de renovación, cuyo constante aumento de velocidad es la única constancia que deja dondequiera que se apodera.<sup>809</sup>

Extrañamente, Arendt no señala la economía capitalista, sino que solo se refiere en general a la modernidad, pero para nosotros no hay duda de que está hablando del orden del capital. No tenemos dudas de ello, primero, porque la modernidad coincide históricamente con la aparición de la economía capitalista que impone, como la propia Arendt advierte, las relaciones económicas dentro del ámbito de lo social; y, segundo, porque el texto cuadra perfectamente con las necesidades de la lógica del capital. Solo tenemos que sustituir en el texto *modernidad* por *acumulación capitalista* para leer que “el capital en su ansia de producir infinitamente plusvalor a la mayor velocidad posible debe impedir que los objetos se conserven porque esto supondría la ruina de ese modo producción”. El orden del capital es para nosotros es ese principio de ruina que enuncia Arendt en este texto, orden capaz de destruir algo que hasta la modernidad se mantenía en pie, la estabilidad del mundo. Esta es sacrificada en aras del valor de cambio de las mercancías como hemos mostrado aquí.

Sin embargo, el argumento que hasta ahora venimos mostrando es insuficiente para explicar el fenómeno de la desaparición del mundo. El valor de cambio de una mercancía en sí mismo no destruye el objeto, este es solo una cara de la ecuación que venimos esbozando. La mercancía llevada al mercado debe venderse porque solo así se culmina el ciclo del capital y se hace posible la acumulación de plusvalor. Este es el otro elemento que buscábamos en nuestra explicación de la aniquilación del mundo, el consumo.

---

<sup>809</sup> CH, p. 281.



### 9.3. La sociedad de consumo y la aniquilación de la estabilidad material

*Al acercarse vieron que la casita estaba hecha de pan y cubierta de bizcocho, y las ventanas eran de puro azúcar. - ¡Mira qué bien! -exclamó Hänsel-, [...] Yo comeré un pedacito del tejado; tú, Gretel, puedes probar la ventana, verás cuán dulce es. Se encaramó el niño al tejado y rompió un trocito para probar a qué sabía, mientras su hermanita mordisqueaba en los cristales. [...] Siguieron comiendo sin desconcertarse. Hänsel, que encontraba el tejado sabrosísimo, desgajó un buen pedazo, y Gretel sacó todo un cristal redondo y se sentó en el suelo, comiendo a dos carrillos.*

Los hermanos Grimm, *Hänsel y Gretel*

Como vimos en el epígrafe anterior, que una mercancía contenga valor no es suficiente por sí mismo para retribuir a su propietario el beneficio necesario para volver a iniciar el ciclo de producción que permite revalorizar el valor de forma ilimitada. Las mercancías paradas en el mercado son únicamente, siguiendo la terminología de Marx, *capital mercantil*, que necesitan ser vendidas, consumidas para alcanzar con ello la última transformación del capital que es su conversión en dinero, en *capital monetario*. Una vez vendida la mercancía y transformado el plusvalor en dinero, el ciclo puede volver a comenzar.

Atendiendo a las necesidades del capital, la acumulación ilimitada no solo depende de la producción de mercancías, sino que necesita de un consumo también ilimitado de las mismas. Bajo esta lógica, como señalaba Arendt en el capítulo anterior, los objetos deben ser arruinados, la estabilidad debe ser socavada para que así la reproducción de mercancías y su venta está asegurada indefinidamente. Este modelo productivo provoca, atendiendo a la famosa observación de Marx y Engels en *El manifiesto comunista*, que todo lo que era sólido y estable sea destruido, es decir, que las estructuras materiales estables que dan lugar al mundo se quiebren.

Esta afirmación de Marx dará título a la obra de Marshall Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, obra en la que el autor estudia las consecuencias de una modernidad que nos amenaza con destruir todo lo que nos rodea en aras de un progreso implacable. Según Berman, el desarrollo económico de la burguesía se organizó de tal manera que «todo está hecho para ser destruido mañana, aplastado o desgarrado, pulverizado o disuelto, para poder ser reciclado o reemplazado a la semana siguiente, para que todo el proceso recomience una y otra vez, es de esperar que para siempre, en

formas cada vez más rentables»<sup>810</sup>. Como afirma Berman, es la rentabilidad creciente lo que se esconde tras los ciclos de destrucción que opera la burguesía. Sin embargo, afirma el autor, la destrucción se lleva a cabo para que tenga lugar un rápido reemplazamiento de nuevas construcciones. Este movimiento será identificado por Berman como una *autodestrucción innovadora*, en la que el propio desarrollo capitalista no deja nada en pie para rápidamente comenzar un nuevo proceso productivo. Este orden creación-destrucción-creación es un ciclo constante que permite mantener el ciclo de producción capitalista siempre vivo.

El nuevo paradigma de producir capital sin límite, ligado a que el consumo de mercancías también sea ilimitado, implica necesariamente el desarrollo de ciertas técnicas que incrementen las ventas; un ejemplo de ello es la publicidad, que con sus campañas crea necesidades crecientes y constantes en la población. Tal como afirma Arendt, «la función de los publicistas consiste en fomentar la venta de artículos y su interés se concentra cada vez menos en las necesidades del consumidor y cada vez más en la necesidad del artículo de ser consumido en cantidades siempre mayores»<sup>811</sup>. Esta necesidad del capital que se apoya en la publicidad para no parar de vender supone un fenómeno novedoso hasta el punto de que, continúa Arendt, «no conocemos ninguna civilización, anterior a la nuestra, que se haya mostrado tan crédula como para formar sus hábitos de consumo de acuerdo con la máxima de toda la publicidad»<sup>812</sup>. La publicidad nos convence, pero como advertía la pensadora judía, con el fin de que las necesidades del objeto sean satisfechas.

No obstante, no solo la publicidad, sino que otras técnicas serán puestas en juego a fin de incentivar el consumo. El impulso a la investigación, al desarrollo y a la innovación serán elementos clave para lograr que nuevos objetos más eficaces, más ecológicos y más eficientes devengan en los mercados de forma constante dejando obsoletos nuestros *viejos cacharros*. Así mismo, otro elemento que jugará un papel importante en este afán de hacer del objeto algo efímero es la moda<sup>813</sup>. La moda nos motivará a renovar continuamente todo aquello que poseemos y que aún tiene una vida útil.

Otras técnicas, aún más maquiavélicas, se pondrán en marcha para asegurar

---

<sup>810</sup> Berman, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 95.

<sup>811</sup> Arendt, H., “200 años de la revolución americana”, *Tiempos presentes*, op. cit., p.157.

<sup>812</sup> Arendt, H., “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*, op. cit., p. 36.

<sup>813</sup> Véase Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 1990.

ventas constantes, como es el caso de la obsolescencia programada o, como advierte Gilles Lipovetsky, la fabricación de «productos estudiados para no durar –Kleenex, pañales, servilletas, botellas, encendedores, maquinillas de afeitar, ropa de saldo—»<sup>814</sup>.

El consumo debe volverse un acto habitual, cotidiano y repetitivo de tal forma que ocupe todo el tiempo libre de nuestra vida. En su libro *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*, Jonathan Crary plantea que en las sociedades del capitalismo avanzado la producción y el consumo se vuelven *non stop*, borrando con ello todo límite entre el día y la noche, entre la diversión y el consumo, la acción y el reposo. El tiempo del capital es ahora un tiempo de absoluta indiferencia y rentabilidad, al que solo la improductividad e inutilidad del sueño podría hacer frente. Atendiendo a lo expuesto por Crary en esta obra y apuntando al diagnóstico arendtiano de la sociedad de masas, todo nuestro ocio lo empleamos en consumir:

Los espacios sociales de la feria o el mercado son desplazados por los centros comerciales, el acontecimiento periódico de la fiesta se sustituye por un tiempo de ocio mercantilizado y se fabrica una secuencia interminable de necesidades engañosas que degradan y humillan el sencillo acto de compartir, a través del cual, durante mucho tiempo, se gratificaba o se satisfacía el apetito humano<sup>815</sup>.

Volviendo a la cita de Arendt, toda esta preocupación por el consumo no tiene como motivo central satisfacer las necesidades de los seres humanos para que estos vivan mejor, sino que la verdadera razón por la que se debe generar el hábito consumista es por la necesidad que tiene el capital de vender mercancías para ampliarse de forma ilimitada.

Esta necesidad de que los objetos sean consumidos bajo una economía de derroche es lo que permite actualizar de forma continua y creciente el valor de cambio de las mercancías, pero a su vez el consumo arruina la posibilidad de establecer un mundo humano. De acuerdo a este posicionamiento teórico, consideramos que no es la modernidad en general, tal como Arendt plantea en su obra, sino que es concretamente la producción capitalista moderna la primera economía y organización social que, al basarse en el consumo irracional, en el derroche y en la abundancia, lleva el mundo a la ruina.

---

<sup>814</sup> Lipovetsky, G., *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990, p. 180.

<sup>815</sup> Crary, J., *24/7. El capitalismo al asalto del sueño*, Barcelona, Ariel, 2015, p. 78.

Con el capitalismo se impone la abundancia, pero no la abundancia de política y ciudadanía, sino la abundancia de consumibles, demasía que queda patente, sostiene Arendt, en el *American way of life*: «El sueño americano, como lo entendieron los siglos XIX y XX bajo el impacto de la inmigración masiva no fue el sueño de la Revolución americana – la fundación de la libertad –ni el de la Revolución francesa: la liberación del hombre; se trató desgraciadamente del sueño de una “tierra prometida” donde abundasen la leche y la miel»<sup>816</sup>. Con la aparición del capitalismo se abandona el anhelo por constituir un espacio político para en su lugar desarrollar las condiciones adecuadas que permitan satisfacer las necesidades biológicas, pero ancladas estas a una economía que se rige por primera vez en el principio americano del *waste*, palabra que es entendida en los diarios de Arendt como consumo, gasto o derroche. El derroche «es el principio económico por excelencia de la sociedad industrial, el descubrimiento propiamente original de los Estados Unidos, a saber: si todas las cosas producidas se fabrican mejor y más deprisa mediante el *trabajo*, tienen que ser tratadas también como productos del *trabajo*, es decir, no han de ser usadas sino que han de consumirse, gastarse. Y esto solo puede lograrse en las cosas por medio del “waste”<sup>817</sup>».

Las necesidades biológicas quedan así ligadas al nuevo principio económico del derroche, acabando por constituirse «una sociedad del despilfarro»<sup>818</sup> vinculada a «la depreciación de todas las cosas mundanas, que es la marca de contraste de la economía de derroche en la que vivimos<sup>819</sup>». La nueva regencia del principio de la abundancia, como afirma Immanuel Wallerstein, no es otra cosa que «el resultado de la carrera competitiva por la incesante acumulación de capital<sup>820</sup>».

En los análisis de Marx en *El capital*, el consumo no es más que el reverso del producir, por lo que si lo que se quiere es producir de forma ilimitada, afirma aquí Arendt:

La interminabilidad de la producción sólo puede asegurarse si sus productos pierden su carácter de uso y cada vez se hacen más objetos de consumo, o bien si, para decirlo de otro modo, la proporción de uso queda tan tremendamente acelerada que la objetiva diferencia entre uso y consumo, entre la relativa duración de los objetos de uso y el

---

<sup>816</sup> SR, p. 186.

<sup>817</sup> DF, p. 340. La cursiva es nuestra para advertir que aquí trabajo hace alusión a labor.

<sup>818</sup> Arendt, H., “200 años de la revolución americana”, en *Tiempos presentes*, op. cit., p.157.

<sup>819</sup> CH, p. 281.

<sup>820</sup> Wallerstein, I., *El capitalismo histórico*, op. cit., p. 82.

rápido ir y venir de los bienes de consumo, disminuye hasta la insignificancia»<sup>821</sup>

La abundancia responde a ese imperativo del consumo ilimitado, pero implica que todos los objetos de uso pierdan su estabilidad y duración para ser sacrificados a un devenir constante que los acaba transformando en objetos de consumo. Esto es lo que Marx puso de relevancia en su estudio, y aunque Arendt en un principio criticó su indistinción teórica, la autora en su crítica de la modernidad acaba llegando al mismo diagnóstico: bajo el paradigma del despilfarro se trata a «todos los objetos usados como si fueran bienes de consumo, de manera que una silla o una mesa se consuman tan rápidamente como un vestido y éste se gaste casi tan de prisa como el alimento»<sup>822</sup>.

Tanto Arendt como Marx lo que ponen de relevancia es que, alentados por una economía de derroche, «las cosas han de ser devoradas y descartadas casi tan rápidamente como aparecen en el mundo, para que el propio proceso no termine en catástrofe»<sup>823</sup>, es decir, para que una economía capitalista se perpetúe. Estamos obligados no a consumir, sino a *devorar*, a «devorar, por decirlo así, nuestras casas, muebles y coches, como si fueran las “buenas cosas” de la naturaleza que se estropean inútilmente si no se llevan con la máxima rapidez al interminable ciclo del metabolismo del hombre con la naturaleza».<sup>824</sup>

En esta línea que propone Arendt nos parece muy interesante y muy acertado el argumento que Santiago Alba Rico sostiene en su obra *Capitalismo y nihilismo*, en la que identifica el capitalismo como «una estructura de hambre, el hambre como estructura, la maldición griega de tener que producir infinitamente, a velocidad creciente, para la destrucción, la necesidad de arrojar a la hoguera, cada vez más deprisa y en mayor número, todas las cosas del mundo»<sup>825</sup>. Bajo el modelo de la extrema abundancia «todo se ha vuelto comestible»<sup>826</sup>, todo objeto se torna mercancía que se ha de consumir rápidamente para que, como señalaba Marshall Berman, sea lo antes posible renovada siempre bajo el paradigma de la rentabilidad.

Siguiendo con la argumentación de Alba Rico, nos hemos convertido en la primera civilización que es incapaz de distinguir entre «cosas de comer, cosas de usar,

---

<sup>821</sup> CH, p. 141.

<sup>822</sup> CH, p. 139-140.

<sup>823</sup> CH, p. 146.

<sup>824</sup> CH, p. 141.

<sup>825</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 111

<sup>826</sup> *Ibidem*, p.21

cosas de mirar<sup>827</sup>»:

El capitalismo es el primer orden económico-social de la historia que ha borrado la frontera entre estos tres órdenes, que no distingue entre objetos de consumo, fungibles y maravillas, y que trata todas las cosas por igual, sin hacer ninguna diferencia, las manzanas y los corderos, las mesas, las casas, los ordenadores, los libros, los cuadros, el oro, y el cuerpo, las patatas, las catedrales, las imágenes [...] como “cosas de comer”, como puros *comestibles*; es decir, como mundos medios para la reproducción de la vida<sup>828</sup>.

Dentro del hambre capitalista, afirma el autor, ni siquiera las *maravillas* se salvan: las obras de arte, los monumentos pertenecientes a civilizaciones antiguas o inclusive la cultura se reducen a tener la misma vida que las patatas, deben ser devoradas. Esta denuncia de la cultura como objeto de consumo que encontramos en Alba Rico es la misma que Arendt hace en “La crisis de la cultura” cuando afirma que la industria del entretenimiento ha devaluado todo objeto cultural al amparo del hambre pantagruélica de la sociedad de masas:

La sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro objeto de consumo. [...]. El entretenimiento es una parte indiscutible del proceso de la vida biológica, un metabolismo que siempre se alimenta de cosas devorándolas, ya sea durante la actividad o en el descanso, ya esté inmersa en el consumo o en la recepción pasiva de las diversiones. Los productos que ofrece la industria del entretenimiento no son “cosas”, objetos culturales cuyo valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital y convertirse en elementos permanentes del mundo, [...] son bienes de consumo que tienen que ser agotados, como cualquier otro objeto de consumo.<sup>829</sup>

La cultura queda así destruida ante la venta de materiales de consumo fácil, rápido y constante que produce para las masas la rentable industria del entretenimiento. Como decía Jonathan Crary, no hay espacios donde pararse a descansar porque todo tiempo libre, todo tiempo ocioso se confunde con un tiempo para consumir. Todo el

---

<sup>827</sup> *Ibidem*, p. 41

<sup>828</sup> *Ibidem*, p. 113

<sup>829</sup> Arendt, H., “La crisis en la educación”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 217-218.

tiempo que no empleamos en producir, o en dormir, ha quedado con el capitalismo totalmente mercantilizado.

Sin embargo, Arendt nunca comprenderá este tiempo como un *tiempo de ocio*. Si nos remitimos al significado histórico del término *ocio* (*skholē* para los griegos y *otium* para los romanos), esta palabra hacía referencia al «tiempo en el que estamos libres *de* todas las preocupaciones y actividades propias del proceso vital<sup>830</sup>». Si atendemos a que el consumo es la otra cara de la actividad de la labor, actividad ligada a la vida y a la naturaleza, este tiempo no debe tildarse de ocioso, porque no sería más que «tiempo sobrante, aún biológico en su naturaleza, después de haber cumplido con el trabajo y el descanso<sup>831</sup>». La sociedad de masas consume un *pseudotiempo de ocio* propio del *animal laborans*: «el tiempo de ocio del *animal laborans* siempre se gasta en el consumo, y cuanto más tiempo le queda libre, más ávidos y vehementes son sus apetitos. [...] de modo que el consumo no quede restringido a los artículos de primera necesidad, sino que por el contrario se concentre principalmente en las cosas superfluas de la vida»<sup>832</sup>.

Actualmente, la oferta de consumibles entre los que gastar nuestro el tiempo de vida es amplísima, y va desde las patatas, como decía Alba Rico, a otras formas de consumo no tan evidentes: como todas las colecciones de imágenes que nos rodean, «los juegos *on line*, la pornografía en internet y los videojuegos»<sup>833</sup>. Como ha sabido ver Peter Venmans: «se podría crear un inventario de acciones que impliquen labor. Esta categoría comprende todo lo relacionado a las tareas del hogar (la administración de la familia, la economía, la alimentación y la educación) pero también a los diferentes aspectos de la salud (medicina, servicios paramédicos, industria del *fitness*, fisioterapia, cultura del deporte»<sup>834</sup>.

El afán por consumir, a medida que la sociedad capitalista sigue desarrollándose, se vuelve un hábito que excede a los intereses de la burguesía para extenderse y normalizarse en todos los miembros de la sociedad. Siguiendo aquí el planteamiento del docente e investigador Antonio Caro Almela:

El destinatario básico de la producción capitalista dejó de ser el burgués en el sentido

---

<sup>830</sup> *Ibidem*, p. 217

<sup>831</sup> *Ibidem*.

<sup>832</sup> CH, p. 146.

<sup>833</sup> Cray, J., 24/7. *El capitalismo al asalto del sueño*, op. cit., p. 62.

<sup>834</sup> Venmans. P., *El mundo según Hannah Arendt*, op. cit., p.105.

amplio del término –incluyendo desde la alta burguesía propietaria de los medios de producción hasta la pequeña burguesía que trabajaba a su servicio, pasando por los rentistas provenientes en su mayor parte de la antigua aristocracia– para pasar a ser el *consumidor-fuerza productiva*: [...]; consumidor-fuerza productiva que había mejorado significativamente respecto del trabajador decimonónico su capacidad adquisitiva y, por consiguiente, su nivel de consumo –que ya no estaba destinado, como en el caso de su precedente, a la simple conservación y reproducción de su fuerza de trabajo<sup>835</sup>.

El hábito del consumo generalizado, el que las cosas se desechen y se renueven constantemente unas por otras, hizo que se consolidase «por primera vez la noción del cambio por el cambio<sup>836</sup>», generándose un mundo móvil, variable e inestable que fue un elemento clave en el proceso de alienación del mundo.

Aunque vimos que Arendt había recriminado a Marx no haber distinguido entre fungibles y consumibles, la autora se da cuenta de la grandeza de tal indistinción por parte de Marx, y en consecuencia acaba añadiendo que «Marx vivió en un mundo cambiante y su grandeza consiste en la precisión con la que captó el centro de este cambio. Vivimos en un mundo cuyo rasgo principal es el cambio; un mundo en el que el cambio mismo ha llegado a ser cosa tan natural, que corremos el peligro de olvidar eso que ha cambiado por entero»<sup>837</sup>. En este sentido, afirma Nicholas Graham en su tesis doctoral sobre la desaparición del mundo en Arendt que, para la autora: «Modern world alienation entails the loss of concrete experience. It is identical with the sense that all things are in movement, that all is process and constant change»<sup>838</sup>.

La constatación de «que el mundo humano está a merced de procesos dinámicos que amenazan todas las estructuras estables»<sup>839</sup>, es un problema, afirma Margaret Canovan, que queda plasmado entre las inquietudes principales del pensamiento de Arendt.

El texto que mejor expresa esta relación entre la economía de derroche, el movimiento sin fin al que nos lleva el progreso ilimitado y la desaparición del mundo a manos del consumo, es probablemente el artículo “200 años de la revolución

---

<sup>835</sup> Antonio Caro, *De la mercancía al signo/mercancía. El capitalismo, en la era del hiperconsumismo y del desquiciamiento financiero*, Madrid, Editorial Complutense, 2009, p. 18.

<sup>836</sup> Arendt, H., “Desobediencia civil”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, p.132.

<sup>837</sup> MX, p. 23.

<sup>838</sup> Graham, N., *An analysis of Hannah Arendt's concept of worldlessness*, Tesis doctoral, Montreal, McGill University, 1990, p. 83.

<sup>839</sup> Canovan, M., *Hannah Arendt como pensadora conservadora. El orgullo de pensar*, Fina Birulés (Comp.), Barcelona, Gedisa, 2000, p. 59.



americana”, aunque como dijimos al inicio, a pesar de que el planteamiento es interesantísimo, Arendt no lo va a desarrollar, sino que solo lo enuncia. Solo encontramos que, al hilo de una reflexión de Lewis Mumford publicó en *The New Yorker* en la que el autor afirmaba que el progreso es una apisonadora que no deja en pie ningún objetivo humanamente concebible, Arendt expone que el progreso que subyace al mundo contemporáneo tiene un objetivo:

“permanecer en movimiento”, [...] continuar haciendo, pero no acaso porque haya algo bello o pleno de sentido en ese “continuar haciendo” sino porque detenerse, poner fin al derroche, dejar de consumir cada vez más y cada vez más deprisa y decir en un momento determinado cualquiera: hasta aquí y basta, significaría la ruina inmediata. Este “progreso”, acompañado por el incesante ruido de las agencias de publicidad, tiene lugar a costa del mundo en que vivimos y a costa de las cosas mismas, en las que el desgaste ya está calculado, cosas que ya no usamos sino que aplicamos a fines extraños, explotamos y tiramos.<sup>840</sup>

Lo inquietante es que Arendt señala aquí tanto al comunismo como al capitalismo como causa de ese derroche. No vamos a entrar en esta cuestión; lo que está claro para nosotros es que lo que lleva a la ruina el mundo es el valor de uso de las mercancías, y como hemos visto en este epígrafe y acabamos de ver en este texto, el consumo. Ambos elementos, motivados por el mantenimiento de la economía capitalista, que coincidiendo con el argumento de Arendt, se pone en marcha en la modernidad. A partir de los planteamientos de Arendt y en ese diálogo con Marx, el capitalismo no puede dar cobijo a un mundo estable, sino que por el contrario supone su quiebra.

Para terminar este capítulo, recogemos en el epígrafe que sigue nuestras reflexiones finales, así como una breve aproximación a cómo la destrucción del mundo acaba afectando gravemente a los seres humanos en la actualidad.

---

<sup>840</sup> Arendt, H., “200 años de la revolución americana”, *Tiempos presentes*, op. cit., p.157-158.

#### 9.4. Reflexiones finales. Las consecuencias humanas de la pérdida de estabilidad

*La lógica económica ha barrido a conciencia todo ideal de permanencia; la norma de lo efímero es la que rige la producción y el consumo de los objetos.*

Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*

*Imaginar una vida de impulsos momentáneos, de acciones a corto plazo, desprovista de rutinas sostenibles, una vida sin hábitos es, en el fondo, imaginar una existencia sin sentido*

Richard Sennett, *La corrosión del carácter*

A partir de lo que hemos mostrado en este capítulo, sostenemos que el capitalismo destruye la solidez que el mundo material necesita para alzarse y esta pérdida, tal como han sabido contextualizar Zygmunt Bauman y Richard Sennett, tendrá graves consecuencias para los seres humanos en la actualidad.

El capitalismo supone la destrucción de la estabilidad que el mundo requiere porque al ser un sistema de hambre generalizada, tal como planteaba Santiago Alba Rico, en el que nos lo comemos todo, «nada dura, nada resiste, nada vincula. No hay ya cosas<sup>841</sup>». En el momento en que las cosas se han destruido, «es como si hubiéramos derribado las diferenciadas fronteras que protegían el mundo, el artificio humano, de la naturaleza»<sup>842</sup>. Al confundir todo con un consumible, se «ha suprimido la “reificación” y, por lo tanto, el “entre” humano o, lo que es lo mismo, el mundo<sup>843</sup>», porque «el mundo, levantado por el hombre en la Tierra y hecho con el material que la naturaleza terrena entrega a las manos humanas, está formado no por cosas que se consumen sino por cosas que se usan»<sup>844</sup>. Las cosas, frente a las mercancías, tienen la capacidad de «resistir el proceso consumidor de la vida de las personas<sup>845</sup>», haciendo del mundo un lugar estable.

---

<sup>841</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 244.

<sup>842</sup> CH, p. 141.

<sup>843</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 137.

<sup>844</sup> CH, p.146.

<sup>845</sup> Arendt, H., “La crisis en la educación”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, op. cit., 1996, p.222

El capitalismo, en la figura de la mercancía y en el ansia del consumo, subsume a los seres humanos en el devenir y la inseguridad de la naturaleza. La protección, la estabilidad y objetividad que nos daba el mundo han quedado hipotecadas por un fluir de infinitas *no cosas*. Este fenómeno, desde la lectura arendtiana de mundo, igualaría a los seres humanos con cualquier otro ser vivo.

Podríamos objetar a esta conclusión que es sesgada o parcial, ya que, muy a pesar de las mercancías, *de hecho* vivimos dentro del artificio humano: vivimos en casas, tenemos coches, ordenadores, zapatos...

Si afirmamos que el mundo desaparece es porque estamos diseccionando de entre las múltiples relaciones que tienen lugar en el espacio social solamente aquellas que se establecen bajo el orden de la economía capitalista. Si nos ceñimos únicamente a la lógica del capitalismo, debemos concluir que el mundo desaparece porque su forma de perpetuarse es la antítesis de lo que el mundo necesita. Mundo y capitalismo se oponen por principio y necesariamente.

Afortunadamente tenemos mundo porque no solo tenemos economía capitalista ni nuestra sociedad es únicamente capitalista. De acuerdo con Luis Alegre y Carlos Fernández Liria:

La sociedad capitalista no es solamente capitalista; para serlo, tiene que ser, también, *sociedad*, y eso no se logra por los mismos cauces ni poniendo en juego los mismos dispositivos que aquellos que logran hacerla, al mismo tiempo, *capitalista*. [...] no hay ninguna realidad histórica dada que se limite a ser “sociedad capitalista”, no porque sea más precisa, sino porque es *muchas otras cosas más*<sup>846</sup>.

El capitalismo convive con otras relaciones no capitalistas que arraigan en la antropología, otra vez citando a Fernández Liria y a Luis Alegre, «algunos de los cuales los arrastra el hombre desde el neolítico, que son capaces de generar un “efecto-cultura”, del que una antropología de la sociedad moderna tendría que ocuparse. Estos dispositivos como por ejemplo las relaciones de parentesco, coexisten con el capitalismo y tienen que *ensamblarse* con él de una forma u otra<sup>847</sup>». Entre estas relaciones con las que convive el capitalismo, podemos señalar también el patriarcado, el feminismo, las creencias religiosas, el amor, las emociones, el cuidado de la familia o

---

<sup>846</sup> Fernández Liria, Luis Alegre, *El orden de El capital, ¿por qué seguir leyendo a Marx?, op. cit.*, p.130.

<sup>847</sup> *Ibidem*, p. 195-196.

las enfermedades, entre otras. Por tanto, aunque el modo de producción capitalista destruya sistémicamente el mundo, muy a pesar de él, el mundo sigue en pie.

Nos hemos convertido en una sociedad de consumidores, y una vez alcanzado este estadio en la Humanidad, debemos escuchar las advertencias de Arendt cuando afirmaba, aún con esperanza, que si «fuéramos verdaderos miembros de una sociedad de consumidores, dejaríamos de vivir en un mundo y simplemente seríamos arrastrados por un proceso en cuyo ciclo siempre repetido las cosas aparecen y desaparecen, se manifiestan y desvanecen nunca duran lo suficiente para rodear al proceso de la vida»<sup>848</sup>. Este es nuestro estadio actual en el capitalismo avanzado, tal como afirma Santiago Alba Rico: «el capitalismo dedica todo su tiempo a fabricar comida y a comérsela y, si es sobrehumano porque se cree inmortal, es prehumano porque es animal: una sociedad en fin de pura subsistencia»<sup>849</sup>. El perder la estabilidad es haber llegado a un estadio en el que «la descosificación del mundo y la desmundanización del hombre»<sup>850</sup> se han realizado.

Sin embargo, que el que el capitalismo haya destruido el mundo no solo implica que los seres humanos hayamos quedado a la intemperie de la naturaleza, sino que además nos hemos sumido en un estado de barbarie porque hemos perdido aquello que nos separaba y nos unía, aquello que nos vinculaba. Hemos perdido la posibilidad de establecer un espacio político.

En relación a esta cuestión que estamos señalando aquí, Santiago Alba Rico afirma que en este «régimen de hambre generalizada, de destrucción generalizada, de tabú generalizado –donde todo se vuelve intangible–, no puede haber política»<sup>851</sup>.

Si recordamos, el mundo como artificio estable era para Arendt una condición previa para que todo espacio político pudiera establecerse. La política, la actividad más alta de la condición humana, bajo condiciones capitalistas, no es más que una imposibilidad. Pero además, la política no es posible por la forma en que nos vinculamos entre los seres humanos, debido a un no mundo en el que la inseguridad y el constante movimiento nos envuelven.

El devenir de los objetos acaba imponiéndose en el capitalismo tardío de tal forma que acaba engendrando un espacio, como bien supo contextualizar Zygmunt Bauman, de relaciones líquidas. A partir de la modernidad, todo lo que nos rodea se ha

---

<sup>848</sup> CH, p.146.

<sup>849</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 113.

<sup>850</sup> DF, p. 473.

<sup>851</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 244.

vuelto liviano, móvil, en constante fluir, donde nada se vincula con nada y ninguna cosa se compromete con otra. Según Bauman, en este camino hacia la liquidez los primeros sólidos que se disolvían eran «las lealtades tradicionales, los derechos y las obligaciones»<sup>852</sup>. Esto conllevó a que la economía vagase libre de ataduras políticas, culturales o éticas a las que en otro tiempo debía rendir cuentas.

El mundo al que dio lugar la modernidad fue un mundo flexible, desregulado, liberalizado, en continua fluidez, tal como demandaba el mercado financiero. Bauman, en la línea de lo propuesto por Arendt, afirma que «sería imprudente negar el profundo cambio que la “modernidad fluida” ha impuesto a la condición humana»<sup>853</sup>. A partir de la modernidad, a raíz de la aparición de una economía que demanda la destrucción sistemática de las cosas y avoca a los seres humanos a un movimiento y una flexibilización constantes, no solo las cosas desaparecen, sino que también los vínculos estables entre los seres humanos se debilitan y se vuelven superficiales.

Destruir vínculos de compromiso entre seres humanos es dificultar el asociacionismo que el mundo requiere para el ejercicio de lo político, y en su lugar poner de relevancia una libertad que está muy lejos de la libertad política que Arendt postulaba: la libertad del individuo. Frente a la comunidad, es el individuo el modelo de ser humano que se impone en este esquema de lazos móviles y flexibles, individuo que por principio se opone al ciudadano dentro del esquema arendtiano, pues este es siempre un ser humano que crea vínculos con sus iguales.

En un mundo líquido en el que todo debe fluir a la mayor velocidad posible «el “largo plazo” [...] es un envase vacío que carece de significado»<sup>854</sup> porque todo se ha delegado al instante, a la inmediatez. Los seres humanos sujetos a este modelo flexible «son cuerpos delgados con capacidad de movimiento, ropas livianas y zapatillas, teléfonos celulares (inventados para el uso del nómada que necesita estar “permanentemente en contacto”), pertenencias portátiles y desechables»<sup>855</sup>. Ahora todo es inestable trabajos a corto plazo, amor a corto plazo, sueldos a corto plazo, derechos a corto plazo, amistad a corto plazo...

Esta nueva forma de habitar en el no mundo, en la perpetua inseguridad e inestabilidad, tendrá graves consecuencias para los seres humanos y para la constitución de lo político, como advierte Richard Sennett, otrora alumno de Arendt.

---

<sup>852</sup> Bauman, Z., *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura económica, 2003, p. 9.

<sup>853</sup> *Ibidem*, p. 13.

<sup>854</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>855</sup> *Ibidem*, p. 137.

En su brillante ensayo *La corrosión del carácter* (1998), Sennett afirma que el capitalismo flexible, al arrojar a los seres humanos a una solitaria existencia en un mundo que está en continuo devenir y en el que nada se establece a largo plazo, «se corroe la confianza, la lealtad y el compromiso mutuos»<sup>856</sup>. Estos atributos del carácter son para Sennett justamente los rasgos que permiten a los seres humanos vincularse entre sí, estrechar lazos duraderos permitiendo la constitución de lo político.

Así mismo, la inseguridad cotidiana a la que nos enfrenta nuestro trabajo o las relaciones humanas a corto plazo nos impide poder llevar a cabo una acción planificada porque nunca sabemos lo que va a pasar. Los seres humanos, como trabajadores, pero también como consumidores voraces, se convierten en una mercancía más y entran en la misma vorágine de las cosas. Ante tal inseguridad estamos expuestos constantemente al riesgo lo que nos lleva a «vivir en un continuo estado de vulnerabilidad»<sup>857</sup>.

Así mismo, el no pertenecer a ninguna rutina y vivir en un mundo flexible en el que todo es móvil y a corto plazo también nos impide autocomprendernos. No llegamos a tomarnos en serio porque estamos permanentemente sujetos al cambio. Su máxima consecuencia es perder el sentido de nuestra vida porque no sabemos narrar quiénes somos. En palabras de Sennett: «la experiencia de un tiempo desarticulado que amenaza la capacidad de la gente de consolidar su carácter en narraciones duraderas»<sup>858</sup>.

Si vinculamos lo que acabamos de mostrar con el argumento de Arendt que afirma que mediante la opinión mostramos quiénes somos, probablemente si no sabemos siquiera quiénes somos, difícilmente podremos establecer un discurso o una narración de nuestra vida. Si la opinión, que es el tejido del mundo para Arendt, no tiene palabras, entonces el mundo difícilmente puede emerger. Si no sabemos quién somos, porque somos incapaces de hacer una narración de nuestra vida dada a lo fragmentaria que esta es, no podemos llevar a cabo ningún diálogo porque no tenemos una conciencia ni siquiera de nuestra existencia.

A modo de conclusión, se ha mostrado en este capítulo que la lógica del capital destruye el mundo estable de los objetos en la forma de las mercancías y por el hiperconsumo al que motiva. Con ello, los seres humanos quedan ligados al mundo natural, pierden la realidad que les da solidez y esto afecta a los vínculos humanos, que también se vuelven móviles e inconsistentes. Perder el mundo estable de los objetos,

---

<sup>856</sup> Sennett, R., *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 22.

<sup>857</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 30.

por tanto, implica no poder constituir el espacio político sumiendo al ser humano en un estado de barbarie.

Nos queda por analizar el último aspecto por el que para nosotros el capitalismo destruye el mundo. Siguiendo en el análisis de la fase de circulación del capital, la necesidad de que las mercancías se muevan y con el fin de que sean consumidas, toda una nueva planificación espacial tratará de responder al imperativo de la circulación. A partir de la modernidad se crean espacios circulatorios que van a permitir la ampliación del mercado capitalista hasta lograr un mercado a nivel planetario en el que las mercancías llegan a lugares lejanos cada vez más deprisa y de forma regular.

Sin embargo, esos espacios circulatorios que el capital necesita no son los espacios que necesita la palabra ciudadana. Vemos esta última problemática en el siguiente y último capítulo.

## Capítulo X

### La organización espacial circulatoria. Un guiño al capital

*El urbanismo es la conquista del entorno natural y humano por parte de un capitalismo que, al desarrollarse según la lógica de la dominación absoluta, puede y debe ahora reconstruir la totalidad del espacio como su propio decorado.*

Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*

#### 10.1. La circulación, un imperativo de la lógica del capital

*-Bueno, lo que es en mi país -aclaró Alicia, jadeando aún bastante- cuando se corre tan rápido como lo hemos estado haciendo y durante algún tiempo, se suele llegar a alguna otra parte...*

*-¡Un país bastante lento! -replicó la Reina-. Lo que es aquí, como ves, hace falta correr todo cuanto una pueda para permanecer en el mismo sitio.*

Lewis Carroll, *Alicia a través del espejo*

El último aspecto por el que consideramos que el capitalismo destruye el mundo está en relación con la *manipulación y remodelación que se hace del espacio* a partir del siglo XVIII, momento en el que aparece toda una nueva planificación espacial que facilita el comercio, pero que dificulta el ejercicio de lo político. El espacio empieza a planificarse no como un lugar estable, de reposo, tranquilo, donde estar parado, condiciones necesarias para que pueda aparecer la palabra mutua como sucedía en la Grecia clásica, sino que los espacios serán ordenados bajo la demanda de circulación. Bajo el orden que marca la necesidad de circulación del capital, el espacio «sólo puede concebirse como movimiento y no como cosa en reposo<sup>859</sup>». Esa demanda de movimiento no es otra cosa que las necesidades propias de la lógica de la producción capitalista, desplegadas en los espacios físicos en que habitamos.

Desde nuestro análisis, la demanda de circulación que nace en la modernidad de la mano del capitalismo supone la desaparición del mundo porque a partir de este paradigma del movimiento se quiebra una condición que es esencial para poder dialogar: poder ocupar un lugar estable en que poder pararse. Movimiento y palabra se

---

<sup>859</sup> CAP, II, I, p. 131.



oponen por principio.

La hipótesis que se plantea en nuestro análisis es que esta demanda de circulación en la modernidad no aparece de forma fortuita, sino que más bien es alentada, aunque entre otros factores, por el nacimiento del capitalismo. Desde nuestra lectura, la circulación es un punto de intersección entre la lógica de acumulación del capital y la transformación espacial que tiene lugar a partir el siglo XVIII<sup>860</sup>. Consideramos que el capitalismo destruye el mundo porque necesita de toda una remodelación del espacio que cumpla el imperativo de que las mercancías se muevan ilimitadamente para así poder producir, también ilimitadamente, sin atender a las necesidades de la ciudadanía ni por ende del espacio político.

Frente a estas demandas, el capitalismo planifica los espacios de tal forma que se haga posible el comercio de mercancías cada vez más ampliado, más veloz, más lejano y más constante, desde la mano de obra a las materias primas (consumo productivo) hasta las mercancías destinadas al consumo individual. La carrera por acumular plusvalor de forma ilimitada fuerza a ampliar los límites, a ampliar el espacio, pero paradójicamente, acortando el tiempo. Esta hazaña no es posible con las condiciones espaciales que ofrece el mundo medieval, por lo que se torna necesario que se establezcan profundas transformaciones que irán desde la creación de toda una novedosa y potente red de comunicaciones y transportes, a la aparición de nuevas energías como la electricidad, al uso de nuevos materiales ignífugos como el hierro y el cristal hasta toda una inédita planificación urbanística. Todo ello permitió establecer un mercado a nivel planetario.

Es necesario aclarar que sería por nuestra parte muy reduccionista comprender un fenómeno histórico tan amplio y tan complejo como es la modernidad bajo la óptica de una única causa, que en este caso apuntaría a una causa económica. Empero, sí que consideramos, primero, que esta remodelación fue clave para el avance y desarrollo posterior del capitalismo sin la cual no habría sido posible y, segundo, como advertíamos al inicio, que del capitalismo, dada su lógica y sus necesidades intrínsecas, no puede nacer otra cosa que espacios para la circulación. En general, aunque no será la única causa, sí que será un elemento propulsor clave en el cambio espacial.

---

<sup>860</sup> En nuestro estudio nos centraremos en el caso de París, por varios motivos: el primero, porque para ciertos autores con los que estamos de acuerdo, como por ejemplo Walter Benjamin o David Harvey, es identificada como la *capital de la modernidad* al ser pionera en muchos de los cambios que más tarde se extenderán a otras ciudades. París, como veremos, es la primera ciudad comercial. Segundo, porque hacer un estudio más amplio de otras ciudades sería un trabajo que supera los objetivos que nos proponemos en este estudio.

En relación a esta advertencia tenemos presente la crítica foucaultiana al economicismo del poder, considerando un error interpretar un acontecimiento histórico de semejante magnitud como es la remodelación espacial que tiene lugar en la modernidad solo bajo la óptica del interés económico. Sin embargo, es el propio Foucault el que señala que el comercio y el intercambio económico fueron algunos de los factores principales en tal remodelación. Así lo vemos en el curso dictado en el *Collège de France* entre enero y abril del año 1978, que lleva por título *Seguridad, territorio y población*. En este texto encontramos que Foucault interpreta la demolición de las murallas de las ciudades medievales atendiendo a los siguientes acontecimientos:

El crecimiento del comercio y luego, durante el siglo XVIII, el aumento demográfico urbano planteaban el problema de su confinamiento y encierro detrás de unos muros. [...] la necesidad de intercambios económicos permanentes entre la ciudad y su entorno inmediato para la subsistencia y su entorno lejano para sus relaciones comerciales [hacía que] el encierro de la ciudad, su situación de enclave, [representaran asimismo] un problema<sup>861</sup>.

En esta misma obra, Foucault apunta de nuevo a la economía como uno de los elementos principales que motivan la remodelación de las ciudades medievales poniendo el ejemplo del ordenamiento espacial de la ciudad de Nantes de 1775, momento que justamente coincidía con un momento de pleno desarrollo comercial de la ciudad. El pensador de Poitiers cita los objetivos principales que el urbanista Vigné de Vigny considera que han de tenerse en cuenta en el nuevo ordenamiento de la ciudad:

En primer lugar, abrir ejes que atravesaran la ciudad y calles lo bastante amplias para cumplir cuatro funciones: ante todo la higiene, la ventilación, despejar toda esa suerte de bolsones donde se acumulaban los miasmas mórbidos en barrios demasiado estrechos y de viviendas amontonadas. Función higiénica, por lo tanto. Segundo, garantizar el comercio interior de la ciudad. Tercero, articular esa red de calles con las rutas externas, a fin de que las mercancías del exterior pudiesen llegar o ser expedidas, pero sin abandonar las necesidades del control aduanero. Y por último –éste era uno de los problemas importantes en las ciudades del siglo XVIII–, permitir la vigilancia, desde que la eliminación de las murallas, indispensables en virtud del desarrollo económico,

---

<sup>861</sup> Foucault. M., *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978, op. cit.*, pp. 28-29.

hacía imposible cerrar las ciudades a la noche o fiscalizar con exactitud las idas y venidas durante el día, razón por la cual la inseguridad urbana se incrementaba debido a la afluencia de todas las poblaciones flotantes, mendigos, vagabundos, delincuentes, criminales, ladrones, asesinos, etc., que, como todo el mundo sabe, podían proceder del campo. [...] En consecuencia, se trataba asimismo de acondicionar los accesos al exterior, esencialmente en lo concerniente al consumo de la ciudad y su comercio con el mundo externo. Así se organizó un eje de circulación con París y se habilitó el Erdre, por el cual llegaba la madera de Bretaña utilizada para la calefacción<sup>862</sup>.

A excepción de la ventilación de virus, todos los demás elementos a los que apunta el tratado de Vigné de Vigny están en relación con la nueva economía capitalista que se expande en el XVIII: el comercio local, los nuevos accesos comerciales con el exterior, así como esa población flotante que debe ser vigilada, que no son otras personas que, o bien la masa de campesinos desposeídos de sus tierras que migran a las ciudades (efecto de lo que identificamos con Marx como acumulación originaria), o bien son las masas a las que les fue impedido seguir ejerciendo la mendicidad y eran condenados por vaguería, lo que no deja de seguir siendo un elemento más que hace referencia al capitalismo. Por ende, aunque no podemos considerar el capitalismo como único elemento de la transformación espacial del siglo XVIII, sí lo consideramos el elemento principal, fundamental y decisivo en la constitución del mundo moderno.

En el alzamiento de este nuevo mundo, el urbanismo tenía que tener en cuenta que ya no era válido concebir el espacio bajo los paradigmas medievales porque estos no eran capaces de dar respuesta a las nuevas problemáticas emergentes: el aumento de la demografía, el éxodo masivo de personas y su concentración en núcleos urbanos, las revueltas políticas contra el absolutismo, el comercio o el frenar las grandes epidemias como la peste o la lepra.

Ante esta coyuntura, la ciudad aparece como un punto clave en el espacio que debe ser profundamente remodelado bajo el paradigma del movimiento. Siguiendo de nuevo el análisis de Michel Foucault, se trataba de «resituarse la ciudad en un espacio de circulación»<sup>863</sup>. Esta problemática también se refleja en el «estudio de Jean-Claude Perrot sobre la ciudad de Caen en el siglo XVIII, donde el autor muestra que el

---

<sup>862</sup> Foucault, M., *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978, op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>863</sup> *Ibidem*.

problema de la ciudad era esencial y fundamentalmente un problema de circulación»<sup>864</sup>. Aunque el campo sufrió ciertas transformaciones espaciales, sobre todo en la necesidad de unirlo comercialmente con las ciudades, no se puede comparar con las transformaciones urbanas, lugares donde de manera fundamental anidó el capital.

Atendiendo a este nuevo imperativo de la circulación, los primeros urbanistas toman como ejemplo para sus ordenamientos los descubrimientos llevados a cabo por la medicina en relación al sistema circulatorio del cuerpo humano. Como señala Richard Sennett en su obra *Carne y piedra*, el cuerpo social y espacial debía asemejarse al cuerpo humano, estructurarse como un conjunto de *arterias y venas* todas comunicadas entre sí a fin de que la sangre —en el caso de la ciudad, siguiendo el planteamiento que hemos visto de Vigny, serán las mercancías comerciales, las personas o los virus— fluya constantemente. Hasta tal punto la circulación de la sangre es un modelo para el nuevo urbanismo que encontramos un proyecto de ordenamiento también para la ciudad de Nantes propuesto por el urbanista M. Rousseau en 1760 que consistía en «reconstruir Nantes alrededor de una especie de bulevar y paseo en forma de corazón»<sup>865</sup>. Aunque este proyecto no se realizó, «tiene, no obstante, cierta importancia. Se ve con claridad que el problema era la circulación: para que la ciudad fuera un agente perfecto de circulación era preciso que tuviera la forma de un corazón, encargado de la circulación de la sangre»<sup>866</sup>.



Ilustración 3:  
Plano real de la ciudad de Nantes, 1760.

<sup>864</sup> *Ibidem*, p.29.

<sup>865</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>866</sup> Foucault. M., *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978, op. cit.*, p. 36.

Ese modelo de la circulación de la sangre inspira la ordenación de las ciudades modernas, pero así mismo el sistema circulatorio es análogo a la lógica del capital. En palabras de Richard Sennett:

Adam Smith supuso que el mercado libre de trabajo y de bienes operaba de una manera muy semejante a la circulación de la sangre por el cuerpo. [...]. La circulación de bienes y dinero era más provechosa que la posesión fija y estable. [...] Este principio general se ha hecho realidad en las ciudades sometidas a las necesidades del tráfico y del movimiento individual rápido, ciudades llenas de espacios neutrales, ciudades que han sucumbido al valor dominante de la circulación<sup>867</sup>.

En este texto de Sennett aparece claramente que la circulación es el punto de encuentro entre el capital y el espacio físico en la modernidad.

Hablar de circulación es hablar de capital, como afirma Marx, «el proceso capitalista de producción está condicionado por la circulación, por el comercio<sup>868</sup>», y para una ampliación del comercio se han de planificar espacios más permeables, que permitan la movilidad así como mejores comunicaciones y transportes. Ya Marx atiende a la exigencia espacial del ciclo del capital cuando afirma que «la circulación, es decir, la rotación efectiva de las mercancías en el espacio, se resuelve en el transporte de la mercancía<sup>869</sup>». Marx deja claro en esta definición el vínculo entre el movimiento de las mercancías y el espacio como condición de posibilidad de que se concluya la fase de circulación del capital. Esta fase se corresponde con el comercio.

Recordemos que para producir y acumular capital es necesario recorrer un ciclo que se compone de dos fases: una primera fase de producción en la que se compran mercancías productivas y se posibilita la revalorización del valor invertido al inicio del proceso de producción. Es el momento de la compra de materias primas, de máquinas mercancías, capital productivo. Aunque, tal como señala Marx, es en esta fase el momento en el que se crea plusvalor, por sí misma es insuficiente. Ahora «estas mercancías han de lanzarse a la esfera de la circulación. Hay que venderlas, realizar su valor en dinero, convertir nuevamente este dinero en capital, y así una y otra vez. Este

---

<sup>867</sup> Sennett, R., *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza editorial, 2010, p. 274.

<sup>868</sup> CAP, II, I, p. 71.

<sup>869</sup> CAP, II, I, p. 190.

ciclo, que recorre siempre las mismas fases sucesivas, constituye la circulación del capital<sup>870</sup>». Esta es la segunda fase del ciclo del capital, la fase de circulación, cuyo momento más importante es la venta (M-D) porque implica la «realización de la plusvalía contenida<sup>871</sup>» en las mercancías. Sin embargo, aunque es la parte más fundamental del proceso de transformación del capital, «es la parte más difícil de su metamorfosis, y en circunstancias normales constituye la mayor parte del tiempo de circulación<sup>872</sup>».

Si no se desarrolla la fase de circulación y las mercancías no pasan a la esfera del consumo privado por medio de la venta, «entonces se interrumpe el ciclo en esta parte y no se efectúa la sustitución por sus medios de producción. [...] Si esta situación se mantiene durante algún tiempo, la producción se restringirá y se paralizará todo el proceso<sup>873</sup>» y por tanto el ciclo no puede renovarse<sup>874</sup>. Es por eso que, «en la producción de mercancías, la circulación es tan necesaria como la misma producción y, por tanto, los agentes de circulación tan necesarios como los de producción<sup>875</sup>». Además, si lo que se pretende es que con cada ciclo el capital se amplíe, este proceso «tiene que ser siempre continuo o recorrer periódicamente y repetidamente los mismos estadios... Por tanto, considerado en su nexos continuo y en el flujo constante de su renovación, todo proceso social de producción es al mismo tiempo proceso de reproducción»<sup>876</sup>.

Empero, para reproducir ilimitadamente el capital, ya que el capitalista no aspira a desarrollar el ciclo una sola vez, las mercancías deben fluir —deben moverse las materias primas, las parcelas donde construir negocios, la mano de obra (a fin de satisfacer el consumo productivo), así como las mercancías acabadas y dispuestas a insertarse en los mercados esperando a que se efectúe su consumo individual—, y para ello «se requiere como premisa cierto grado de desarrollo del comercio»<sup>877</sup>. Desarrollar el comercio es sinónimo de crear y ampliar mercados, ampliación que inevitablemente conlleva el desarrollo de los canales de comunicación y transporte a fin de que las mercancías sean vendidas lo antes posible, en la mayor cantidad posible y lo más lejos que se pueda. Bajo las condiciones del comercio ampliado, en la fase de circulación, el

---

<sup>870</sup> CAP, I, III, p. 7.

<sup>871</sup> CAP, II, I, p. 158.

<sup>872</sup> CAP, II, I, p. 157.

<sup>873</sup> CAP, II, I, p. 129.

<sup>874</sup> Que el ciclo no se renueve se traduce en pérdidas y si estas son reiteradas, acabará desembocando en el endeudamiento y la bancarrota del capitalista.

<sup>875</sup> CAP, II, I, p. 158.

<sup>876</sup> CAP, II, I, p. 404.

<sup>877</sup> CAP, II, I, p. 41.

tiempo y el espacio juegan un papel esencial porque lo que se hará es llegar lo más lejos posible en el menor tiempo. Para ello, el capitalista debe «por un lado, esforzarse para echar abajo cualquier barrera espacial [...] y conquistar el mundo entero para su mercado, por el otro se esfuerza en aniquilar este espacio con el tiempo»<sup>878</sup>.

La *administración del tiempo* es un factor fundamental en la fase circulatoria, tal como afirma un comerciante inglés y Marx recoge en *El capital*, «los átomos del tiempo son los elementos de la ganancia»<sup>879</sup>, porque según lo que se tarde en vender la mercancía «será más rápida o más lenta la renovación del proceso de producción»<sup>880</sup>. Esto significa que «cuanto más ideales sean las metamorfosis circulatorias del capital, es decir, cuanto más se reduzca a 0 o se aproxime a 0 el tiempo de circulación del capital, tanto más funcionará este, tanto mayor será su productividad y autovaloración»<sup>881</sup>.

Por un lado, esta aproximación a cero hace referencia al tiempo que tarda una mercancía en tener un comprador. En este sentido, la producción que más se acerca al ideal es la producción por encargo. Sin embargo, no todo productor produce por encargo, y en su defecto aparecen mecanismos que o bien prevén las preferencias de los consumidores, en este caso la estadística juega un papel crucial, y lo vemos en la actualidad al constatar que los datos de los consumidores volcados en la cadena del Big Data se han convertido en una mercancía muy valiosa para las empresas productoras, o bien las empresas crean determinadas necesidades de consumo mediante la publicidad, la obsolescencia programada o la moda, tal como vimos en el capítulo anterior.

Por otro lado, se refiere al tiempo en relación con el espacio, es decir, a que el tiempo de rotación física de una mercancía sea lo más ideal posible a fin de lograr, primero, que el proceso de reproducción de capital se reanude rápidamente y, segundo, que no limite el comercio al ámbito de lo local. Si queremos hacer un mercado mundial competitivo donde todo objeto de uso tenga un valor y pueda ser vendido al mejor precio, debemos hacer que el producto llegue lo antes posible porque si no es así, o bien se acabará comprando a un productor local para satisfacer cuanto antes la demanda, o bien podría ser que con el exceso de tiempo la mercancía llegue caducada. El tiempo en este último sentido es fundamental, porque la propia mercancía como valor de uso marca un límite. Citando *El capital* de Marx:

---

<sup>878</sup> Marx, K., Citado en Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008, p. 137.

<sup>879</sup> CAP, I, I, p. 325.

<sup>880</sup> CAP II, I, pp. 155-156.

<sup>881</sup> CAP, II, I, p. 156.

A la circulación del capital mercantil  $M'-D'$  le traza determinados límites la forma de existencia de las mismas mercancías, su existencia como valores de uso. Por consiguiente, si no entraran en el consumo productivo o individual, según su destino, si dicho en otros términos, no se venden al cabo de cierto tiempo, se deterioran y pierden, con su valor de uso, la propiedad de ser portadoras de valor de cambio. El valor de capital contenido en ellas, respectivamente la plusvalía que ha aumentado, se pierde. [...] El límite que impone al tiempo de circulación del capital mercantil el deterioro del cuerpo de las mercancías es el límite absoluto de esta parte del tiempo de circulación o del tiempo de circulación que puede describir el capital mercantil en cuanto tal. Cuanto más perecedera sea una mercancía, cuanto más rápidamente tenga que ser consumida y por tanto vendida después de su producción, menos podrá alejarse de su lugar de producción, más reducido será por tanto su esfera espacial de circulación<sup>882</sup>.

Las mercancías más perecederas, como dice Marx, o bien se reducen al comercio local, o bien se introducen elementos en el proceso que sean capaces de alargar la vida de las mercancías, por ejemplo el uso de conservantes químicos. En todo caso, la posibilidad de hacer un mercado global, o lo que es lo mismo, espacialmente ilimitado, pasa por introducir un factor esencial en el proceso de circulación: la velocidad. Esta «dependerá del desarrollo de los medios de transporte y comunicación»<sup>883</sup>, por lo que se hará lo posible por desarrollar estos medios para con ello, acortar el espacio favoreciendo así el consumo ilimitado que la producción necesita. Lo vemos a través de un ejemplo:

Pongamos el caso de un zapatero que vende en una ciudad pequeña o en un pueblo. Supongamos, primero, que es probable que no sea el único zapatero de la zona, por lo que estará fabricando bajo un régimen de competencia y, segundo, que es posible que todos sus vecinos ya tengan zapatos y que por ello, deseen satisfacer otras necesidades distintas. Ante semejantes circunstancias, que serían las del gremio o la pequeña manufactura medieval, atendiendo al análisis de Marx, nuestro zapatero no podría producir mercancías, en este caso zapatos, de forma masiva, regular e ilimitada porque el stock llegaría un momento que sería invendible y este bloqueo de mercancía no le permitirá reanudar su producción impidiendo la acumulación constante y ampliada de capital. Para que la producción capitalista funcione «solo puede establecerse en

---

<sup>882</sup> CAP, II, I, pp. 159-160.

<sup>883</sup> CAP, II, I, p. 178.



lugares muy poblados o en la medida en que las distancias locales se acorten con el desarrollo de los medios de transporte<sup>884</sup>», porque, como vimos anteriormente, el capitalismo no es un sistema económico que se conforme con acudir los domingos a vender de manera puntual las pocas cosas que le sobra, sino que su objetivo es vender en masa el máximo número posible de mercancías y si puede ser a diario, o mejor, como señalaba Jonathan Crary, bajo un régimen de mercado 24/7<sup>885</sup>.

Impulsado por reformas políticas e inversores capitalistas, el zapatero medieval ve nacer el telégrafo, el buque mercante, el tren, las autovías, el avión, por poner algunos ejemplos, lo que le permitirá pasar del reducido comercio local, a la venta a nivel nacional hasta que finalmente, al desarrollarse aún más las comunicaciones, acabará siendo un productor a nivel internacional. Actualmente, este zapatero local se ha convertido en uno de los productores dentro del tablero de la globalización.

Era *físicamente* imposible que nuestro zapatero se convirtiese en un *Global Player* bajo las condiciones espaciales, de comunicación y transportes medievales: imaginemos las mercancías recorriendo calles llenas de lodo, sin pavimentar y sin asfaltar, atravesando callejones estrechos, angostos e insalubres, con aguas fecales arrojadas desde los balcones que acaban fluyendo por las calles, mercancías que son transportadas en carros tirados por caballos, ciudades amuralladas, sin puertos, sin barcos, sin telégrafos, sin ferrocarriles o sin electricidad.

Preparar las condiciones que permitan satisfacer las necesidades del capital, como señala Werner Sombart, pasa por «adoptar medidas de naturaleza positiva [...]». Entre estas medidas figura la tendencia a mejorar las vías de comunicación, estableciendo calzadas, construyendo canales y creando las comunicaciones postales<sup>886</sup>». Este es el objetivo de la primera intervención en el espacio, dar lugar a «un mundo reconstruido por las nuevas tecnologías del transporte y las comunicaciones (que incluían desde canales y ferrocarriles hasta la prensa diaria)<sup>887</sup>». Y así se hizo, «el sistema de comunicaciones se fue adaptando poco a poco al modo de producción de la gran industria mediante un sistema de barcos de vapor fluviales, ferrocarriles, vapores transatlánticos y telégrafos<sup>888</sup>».

---

<sup>884</sup> CAP, II, I, p. 160.

<sup>885</sup> En referencia a lo que estamos planteando véase: Crary, J., *24/7, El capitalismo al asalto del sueño*, Barcelona, Editorial Planeta, 2015.

<sup>886</sup> Sombart, W., *La industria, op. cit.*, p. 85.

<sup>887</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008, p. 64.

<sup>888</sup> CAP, I, II, p. 96.

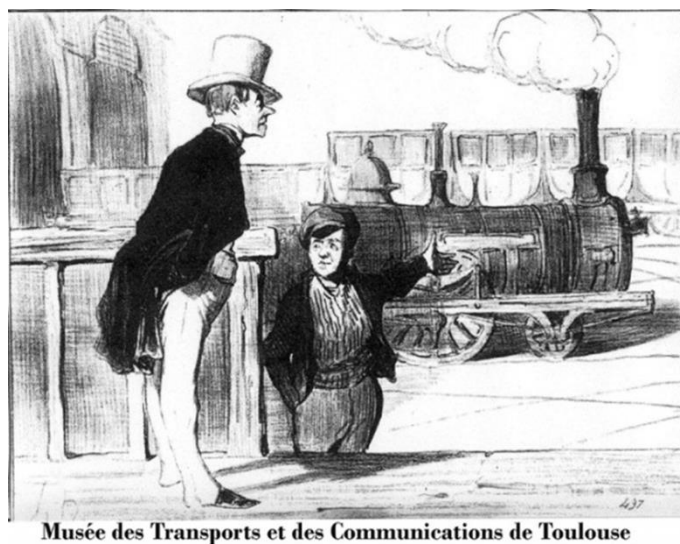


Ilustración 4. Musée des Transports et des Communications de Toulouse, Honoré Daumier

David Harvey nos da algunas cifras de la magnitud de esta transformación en el caso de Francia: «en 1856 el telégrafo era inexistente mientras que en 1866 se había construido una red de 23.000 kilómetros, se abre el canal de Suez en 1869, en 1855 se acaban los tramos más rentables y lucrativos de la red ferroviaria, en 1856 la primera red de carreteras»<sup>889</sup>.

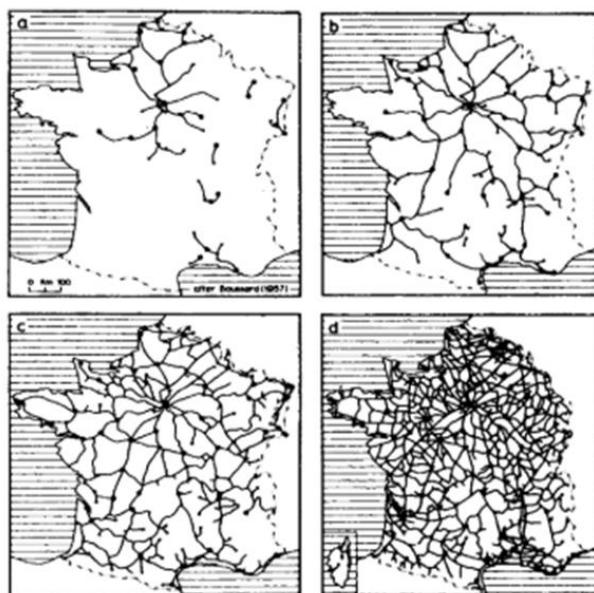


Ilustración 5: Red ferroviaria francesa: a) 1850, b) 1860, c) 1870, d) 1890.

<sup>889</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, op. cit., pp. 140-141.

Los nuevos medios de transporte y comunicación hicieron posible el enlace entre las grandes ciudades –que en el siglo XIX eran centros industriales y capitalistas por excelencia– con otras grandes ciudades, con el campo, así como con otros núcleos poblacionales. En esta interconexión de puntos en el espacio, las nuevas comunicaciones determinaron el futuro de las poblaciones y resignificaron los centros productivos y de consumo en relación a un parámetro: la conectividad:

Un lugar de producción que, por su situación al lado de una carretera o canal, poseía una posición particular privilegiada, se encuentra ahora al lado de un solo ramal ferroviario que sólo funciona a intervalos relativamente grandes, mientras otro punto, desviado antes de las principales vías de comunicación, se halla ahora en el cruce de varias vías. Así, pues, el cambio efectuado en los medios de transporte crea diferencias locales en el tiempo de circulación de las mercancías, en las posibilidades de comprar, de vender, etc., o distribuyen de un modo distinto las diferencias locales ya existentes<sup>890</sup>.

La reciente interconectividad espacial posibilitó la construcción de un mercado mundial en el que podían intercambiarse de forma fluida todo tipo de mercancías sin importar las distancias entre los puntos. Esto permitía que los productores capitalistas no solo pudiesen vender sus mercancías de forma ilimitada, sino que también pudiesen comprar de forma continua, y al mejor postor, todas las materias primas, así como la mano de obra que se requería para mantener activa la producción. Este avance en las comunicaciones que facilita las compras al capitalista queda reflejado en *El capital de Marx*, donde el autor nos pone como ejemplo el aprovisionamiento de algodón para las industrias textiles de Inglaterra:

Si entre los Estados Unidos e Inglaterra navegan muchos barcos de vapor y de vela, las posibilidades de renovar las existencias del algodón aumentarán para Inglaterra, [...]. También influye en esto el desarrollo del mercado mundial y, por tanto, la multiplicación de las fuentes de aprovisionamiento del mismo artículo. Un artículo es suministrado parcialmente por distintos países y en plazos diferentes<sup>891</sup>.

De no haber tenido lugar semejante transformación, el comercio global habría

---

<sup>890</sup> CAP, II, I, p. 326.

<sup>891</sup> CAP, II, I, p. 179.

sido imposible, imposibilidad que se muestra de forma patente en estas tres imágenes extraídas de una grabación filmada por los hermanos Lumière<sup>892</sup>. En la primera, vemos a unos hombres transportando en unas precarias barquitas a un rebaño de reses con el fin de meterlas en un gran buque mercante, probablemente con fines comerciales, aunque la película no lo explicita. En la escena podemos ver una maniobra lenta, aparatosa y difícil donde en ocasiones la res cae al agua, como había ocurrido en el fotograma anterior, pero que los hermanos Lumière decidieron cortar. Si actualmente el transporte funcionase de este modo, sería totalmente imposible la eficacia, puntualidad y rapidez que por ejemplo *Amazon* promete a sus clientes.



Ilustración 6: Transporte de una res, sobre 1900, Hermanos Lumière

El transporte debía agilizarse, ser menos aparatoso, más eficaz y por supuesto, en respuesta al límite temporal que la caducidad de las mercancías pautan a su intercambio, más veloz. Lograr un objetivo como es la velocidad era una empresa muy difícil si dependíamos, por ejemplo, de la fuerza de los carros tirados por caballos como forma de transporte, como vemos en las siguientes imágenes:

---

<sup>892</sup> Esta imagen pertenece a la película de los hermanos Lumière que, junto a otras grabaciones, fue remasterizada y recopilada en 2016, bajo el título: *Lumière! L'aventure commence*, dirigida por Thierry Fremaux.



Ilustración 7. Bloques de piedra transportados por caballos de tiro. Sobre 1900, Hermanos Lumière



Ilustración 8: Transporte en carro. Sobre 1900, Hermanos Lumière.

Sin embargo, solo con impulsar las comunicaciones y los transportes no es suficiente. Es necesaria una segunda innovación, una transformación espacial que permita el paso masivo y veloz de mercancías o personas. Esta transformación paralela al desarrollo de los transportes fue el nuevo urbanismo. Nuevas planificaciones

espaciales trazaron el nuevo paisaje de las ciudades modernas atendiendo a esa demanda de circulación. Sin esta remodelación del espacio tampoco habría sido posible que las mercancías, así como las masas de consumidores y trabajadores, se distribuyeran atendiendo al nuevo imperativo que marcaba el modo capitalista de producción. Sirva como ejemplo de tal remodelación el caso del París medieval<sup>893</sup>.

## 10.2. Espacios circulatorios: el ejemplo de París

*Nuestras ciudades todavía son como eran, una masa de edificios apilados sin sistema, sin economía y sin diseño. En ninguna parte se hace ese desorden tan sensible y tan ofensivo como en París. [...] Allí se puede ver todavía el mismo número de calles estrechas, cortas y tortuosas en las que no hay más que basura y suciedad, y donde el cruce de vehículos produce congestiones a cada instante. [...] [Las calles] no podrán hacer la comunicación fácil y cómoda si no son suficientemente numerosas como para evitar los grandes rodeos, anchas como para prevenir la congestión y en una alineación perfecta para abreviar el recorrido.*

Marc-Antoine Laugier, *Essai sur l'Architecture*, (1753)

Habría sido difícil establecer el comercio global o hacer de París la capital del consumo de mercancías en el siglo XIX si no se hubiese transformado su trazado urbano: «laberintos de calles retorcidas y diminutas, callejones sin salida y patios; las plazas eran pequeñas y había pocas vistas amplias o edificios que no estuvieran pegados a la calle; siempre había atascos, [...]». Las ventanas y los suelos se colocaban como quería el propietario. Era habitual que los constructores bloquearan el acceso a otros

---

<sup>893</sup> Hemos elegido para nuestro estudio la ciudad de París porque es la primera ciudad que se constituye como un espacio comercial, como un dominio en el que las mercancías circulan en busca de compradores. Frente a París, Londres u otras ciudades fabriles inglesas que pronto se industrializaron, como es el caso de Manchester, no nos sirven en este caso como ejemplo, porque se alzaron como ciudades industriales. En estas ciudades existe el tránsito de mercancías, pero son mercancías productivas al albor de las fábricas textiles. Estas fábricas se situaban más bien en zonas de campo ya que dependían energéticamente de la minería o de los saltos de agua que movían los molinos. Las ciudades inglesas se desarrollan cercanas a los recursos energéticos, a las mercancías productivas. Es por eso que, en este caso, aunque hemos venido exponiendo el caso de Inglaterra, en este punto del trabajo nos vemos obligados, por lo expuesto, a viajar en el tiempo a la ciudad de París. Muchas otras ciudades seguirán el ejemplo de París para consolidarse puntos calientes dentro de la red del comercio mundial, pero París, como acabamos de señalar, es la primera.



edificios impunemente. La calle medieval de París no era ni más ni menos que el espacio que quedaba después de que se hubieran construido los edificios<sup>894</sup>».



Ilustración 9. Rue de Marmousset, 1850.  
Charles Marville

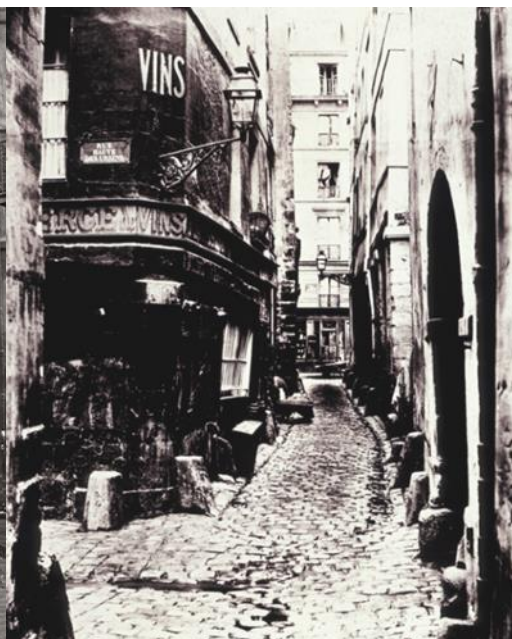


Ilustración 10. Rue de Glatigny, 1865.  
Charles Marville

La planificación del París medieval no podía favorecer *materialmente* un comercio mundial rápido, masivo y constante. En la misma línea a la que apunta David Harvey: «esta envejecida infraestructura urbana era incompatible con la cada vez más sofisticada y eficiente organización capitalista de la producción y del consumo que surgía, no solamente en Gran Bretaña (principal vía comercial de Francia), sino también en Bélgica, Alemania, Austria e incluso algunas otras regiones francesas<sup>895</sup>».

Entre 1850 y 1860 se lleva a cabo la remodelación de París bajo el mando del funcionario y político francés Georges-Eugène Haussmann, atendiendo a la funcionalidad que el momento exige: «la buena forma debe ser el soporte del ejercicio exacto de la función<sup>896</sup>». La función que se exige ahora a la nueva planificación espacial es: por un lado, permitir el movimiento de las masas para que no se amotinen, acudan al trabajo o para que consuman y, por otro, facilitar la circulación de mercancías. Todo edificio, calle, tienda, parada de tren, plaza, ayuntamiento o metro, entre otras formas,

<sup>894</sup> Sennett, R., *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, op. cit., p. 207.

<sup>895</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, op.cit., p. 125.

<sup>896</sup> Foucault. M., *Seguridad, Territorio y Población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, op.cit., 2006, p.37.

deben ser escrupulosamente ordenadas en relación a una función principal, circular. De acuerdo con David Harvey, en este momento «la circulación del capital es quien lleva la batuta<sup>897</sup>». Haussmann, que según Walter Benjamin, «se calificaba a sí mismo como “artista del derribo” [...] como así se desprende de sus memorias»<sup>898</sup>, «llevó a cabo el mayor proyecto de renovación urbana de los tiempos modernos destruyendo buena parte del tejido urbano medieval y renacentista<sup>899</sup>», creando con ello el París cosmopolita, burgués y consumista que perdura hasta nuestros días. Este afán de Haussmann por derribar el París medieval quedó immortalizado en el irónico y lúcido trazo del gran caricaturista de la época Honoré Daumier:



Ilustración 11. « Actualités », pl. 57, Voilà donc mon pot de fleurs qui va avoir du soleil ... je saurai enfin si c'est un rosier ou une giroflée!... Litografía, 1852, Honoré Daumier.

<sup>897</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, op. cit., p. 46.

<sup>898</sup> Benjamin, W., “París, capital del Siglo XIX”, *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013, p. 70.

<sup>899</sup> Sennett, R., *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, op.cit., p. 351.



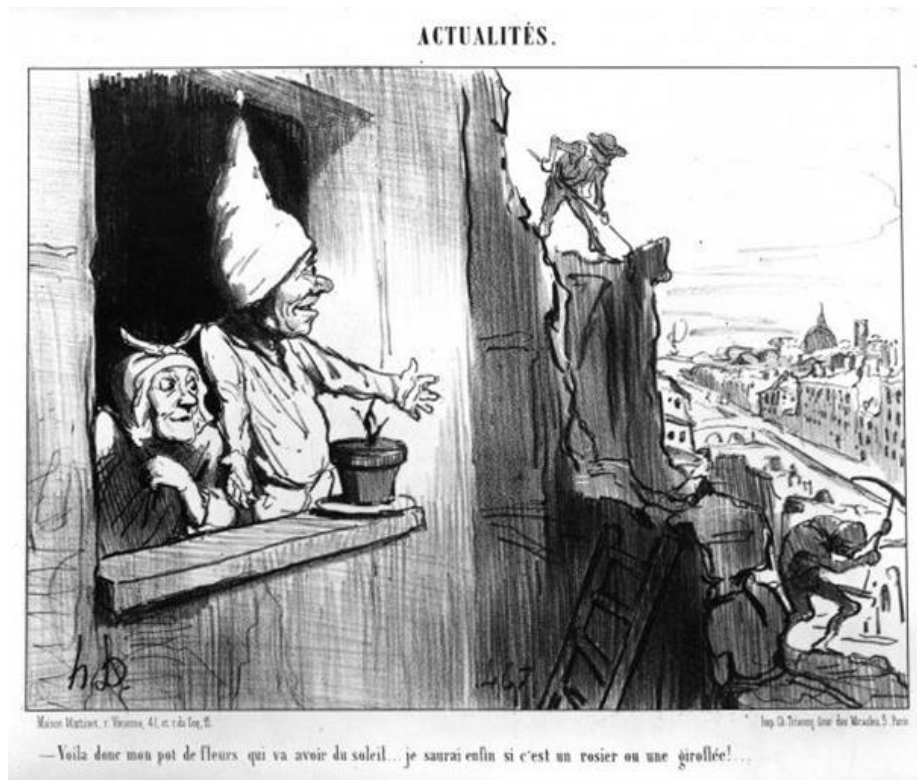


Ilustración 12. « Actualités », pl. 54, Le Charivari, 1852. Litografía. Honoré Daumier

Veamos algunos de los derribos fotografiados por Charles Marville a fin de comprender la magnitud que tuvo el cambio que estamos analizando aquí.



Ilustración 13. Apertura de la Avenue de la Opera, Charles Marville



Ilustración 14. Demoliciones para la construcción del Boulevard Haussmann, Charles Marville.

Haussmann dividió la ciudad en tres redes de comunicación principal sobre las que planificaría los derribos en tres fases:

La primera consistía en el laberinto de calles que formaban originalmente la ciudad medieval. La reforma de Haussmann se centró en cortar edificios y enderezar calles en las proximidades del Sena, para que el tráfico rodado pudiera pasar por la ciudad vieja. La segunda red consistía en calles que comunicaban la ciudad con la periferia, más allá de sus muros denominados *octroi*. [...] Las calles de la segunda red eran las venas de la ciudad. Su movimiento sería principalmente de salida de la ciudad, orientado al comercio y la industria ligera porque Haussmann no deseaba atraer más pobres al centro<sup>900</sup>.

La «tercera red era más amorfa. Consistía en calles que comunicaban las principales vías de la ciudad y las redes primera y segunda<sup>901</sup>». París y sus alrededores quedaban interconectados atendiendo a las nuevas formas en las que predominaba una

<sup>900</sup> Sennett, R., *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, op.cit., pp. 352-353.

<sup>901</sup> *Ibidem*, p. 353.

función, los flujos: de agua, de personas, de mercancías, de virus... Esta será la nueva planificación que se adopte en París:



Ilustración 15. Avenue de l'Opéra, Postal de 1900



Ilustración 16. Rue Rivoli sobre 1900.

Haussmann demolió el París medieval adaptando totalmente la ciudad a lo que la modernidad pedía, entre otras cosas, facilitar el comercio ampliado. En este sentido, afirma Walter Benjamin que «la actividad de Haussmann se suma al imperialismo napoleónico, favorecedor del capitalismo financiero»<sup>902</sup>. Este modelo se acabará extendiendo más tarde a todas las grandes ciudades, muy a pesar del disgusto de personalidades melancólicas, como es el caso del escritor Víctor Hugo, que se expresa así desde su exilio: «todo parecía haberse convertido físicamente como en la Rue de Rivoli, “y yo detesto la rue de Rivoli”<sup>903</sup> ».

Ahora que el transporte funcionaba, que el espacio estaba comunicado, y que las mercancías fluían, era necesario habilitar toda una reforma arquitectónica que albergase todas las mercancías que llegaban a la ciudad con el ánimo de ser masivamente

<sup>902</sup> Benjamin, W., “París, capital del Siglo XIX”, *op.cit.*, 2013, p. 70.

<sup>903</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, *op.cit.*, p. 339.

consumidas. Las pequeñas tiendecillas debían transformarse en los «templos del capital mercantil<sup>904</sup>». Estos templos son los mercados que debían ahora acoger al número máximo de clientes y ofrecerles un diverso y amplio stock de mercancías con el que satisfacer las demandas, tanto individuales como productivas, de la incipiente sociedad de consumo. Demandas, que recordemos, son las de la producción de capital.

### 10.3. El mercado

*Si al principio la calle se había vuelto un interior para él, luego este interior se convirtió en calle, y el flâneur daba vueltas por el laberinto de las mercancías como antes por el de la ciudad.*

Walter Benjamin, *El París del segundo Imperio en Baudelaire*

El mercado es un lugar clave dentro de la red comercial porque es un espacio estratégico dentro del ciclo de reproducción del capital. Según el testimonio de Walter Benjamin, Haussmann era consciente de ello y «los mercados centrales, *les halles*, pasan por ser su construcción más lograda, lo cual no deja de ser revelador»<sup>905</sup>. El mercado es el punto de intersección donde se interconectan los medios de transporte y comunicación, así como todas esas nuevas vías abiertas tanto en el interior de las ciudades como entre la ciudad y el exterior. En los mercados las mercancías y las nuevas masas consumistas. Atendiendo a la definición que hace Karl Polanyi, «un mercado es un lugar de reunión para la realización del trueque o la compra-venta»<sup>906</sup>. Esta definición no se ajusta al mercado capitalista, porque en este solo se lleva a cabo la compra-venta, ya que el trueque no es capaz de generar acumulación de plusvalor, dado que sería un intercambio simple (M-D-M'). El ideal de los nuevos mercados es posibilitar una compra-venta permanente, ampliada y generalizada.

Con la expropiación de las tierras y de las casas que impedía la autosubsistencia de miles de campesinos, que ahora son los obreros de las fábricas, unido al éxodo masivo de toda esa masa de personas desposeídas a las ciudades, se acaba creando un

---

<sup>904</sup> Benjamin, W., «Apuntes sobre París», *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013, p. 19.

<sup>905</sup> Benjamin, W., «París, capital del Siglo XIX», *París*, op. cit., p. 70.

<sup>906</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, op. cit., 2015, p. 105.

mercado generalizado, tanto de mano de obra como de productos. Como señalamos en el capítulo octavo de este trabajo, a partir de la desposesión la subsistencia de los seres humanos pasa obligatoriamente por el mercado, tanto como vendedores, para intercambiar sus productos o bien su fuerza trabajo por dinero, como compradores, de materias primas y fuerza de trabajo, así como de objetos de consumo que irían desde alimentos de primera necesidad a artículos de lujo.

El que a partir de la modernidad todo ser humano deba pasar por el mercado si quiere mantenerse vivo da lugar a un acontecimiento totalmente novedoso, «la administración de la sociedad como un adjunto del mercado<sup>907</sup>». Por primera vez, el mercado es el centro del espacio público, pues hasta este momento «los mercados no fueron jamás otra cosa que accesorios de la vida económica<sup>908</sup>». Con la expropiación y el modelo capitalista de producción se constituye la *sociedad de mercado*. Con la sociedad de mercado las relaciones humanas se reducen al intercambio<sup>909</sup>, dando lugar a esa sociedad de consumidores que Arendt diagnosticaba en su retrato de la sociedad de masas.



Ilustración 17. Grand magasin Au Coin de Rue, 1860.

---

<sup>907</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>908</sup> Polanyi, K., *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, *op.cit.*, p. 118.

<sup>909</sup> Si atendemos a lo propuesto por Foucault en *Nacimiento de la Biopolítica*, estas sociedades ya no serían las nuestras porque el principio no es el intercambio, sino la competencia. Estaríamos bajo sociedades empresariales más que mercantiles. Nos acercamos a esta cuestión en el capítulo séptimo. Véase Foucault, M., *Nacimiento de la Biopolítica*, *op. cit.*, Clase de 14 de Febrero de 1979.





Ilustración 18. Le carreau des Halles, París, entre 1890-1909.



Ilustración 19. Le Carreau des Halles, Le Couteux, Grabado, 1902.

Ahora que todas las mercancías (incluidas las personas) debían girar en torno de los mercados, los mercados centrales, los mercados callejeros, los pasajes y finalmente, los grandes almacenes, estos trazaban la reciente historia de la sociedad de consumo capitalista.

Como consecuencia, la calle empezó a entenderse como un lugar de tránsito donde la mayor diversión era admirar y consumir las novedosas mercancías que llegaban desde diferentes puntos del mundo, diversión que se hace patente en el pasaje comercial que para Benjamin «es sólo la lasciva calle del comercio, sólo pretende despertar los apetitos<sup>910</sup>». Los novedosos pasajes son la estructura urbana que mejor representa las intenciones del capitalismo, reducir el espacio público a un lugar de consumo, a un mercado. Nos apoyamos en lo que muestra la *Guide illustré de París* de 1852 y que recoge Walter Benjamin:

Esos pasajes, invención reciente del lujo industrial, son unos pasillos con techumbres de cristal y revestimientos de mármol que atraviesan inmuebles enteros cuyos propietarios se han unido con vistas a esta especulación. A ambos lados del pasaje, que recibe su luz desde arriba, se suceden las tiendas más elegantes, de modo que cada pasajes es como una ciudad, un mundo en miniatura<sup>911</sup>.



Ilustración 20. Passage de Choiseul, París.



Ilustración 21. Galerie d'Orleans, París, 1900

La calle se convierte en un escaparate, en un lugar de tránsito donde las personas

<sup>910</sup> Benjamin, W., “Apuntes sobre París”, *París, op. cit.*, 2013, p. 20.

<sup>911</sup> Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, *París, op. cit.*, p.50



tienen como fin moverse de un lado a otro, tanto para ir a trabajar como para consumir, «comercio y trasiego son los dos componentes de la calle<sup>912</sup>». Pero los pasajes acaban siendo insuficientes para el orden del capital. Estos se quedan pequeños, porque «al prosperar el negocio, el propietario empieza a comprar género para toda una semana; mercancías para las que hace espacio en el entresuelo. Así es cómo la tienda, la *boutique* se convirtió en almacén, en *magasin*»<sup>913</sup>. Son «los magazines de nouveautés, los primeros establecimientos que guardan in situ gran cantidad de mercancías y que serán los precursores de los grandes almacenes<sup>914</sup>», así como de los actuales centros comerciales.

A medida que se amplía la producción, los grandes almacenes constituyen una parte importante de la fase de circulación de mercancías, porque, aunque «el almacenamiento es una permanencia involuntaria y contraproducente en el mercado<sup>915</sup>», es necesario tener el mayor número de mercancías *in situ* para satisfacer la demanda de los consumidores, por lo que esta «permanencia del capital mercantil en el mercado como almacenamiento de mercancías exige edificios, almacenes, depósitos de mercancías<sup>916</sup>».



Ilustración 22. Grand magasin *Printemps*, París.

Nuevos materiales de construcción aparecían permitiendo estas novedosas

<sup>912</sup> Benjamin, W., “Apuntes sobre París”, *París, op.cit.*, 2013, p. 20.

<sup>913</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>914</sup> Benjamin, W., “París, capital del siglo XIX”, *París, op. cit.*, p. 50.

<sup>915</sup> CAP, II, I, p. 172.

<sup>916</sup> CAP, II, I, p. 172.

construcciones modernistas: el hierro y el cristal. Por un lado, el cristal permitía abrir grandes ventanales, los escaparates, en los que los comerciantes mostraban las novedades así como las especialidades al público consumista. Por otro lado, el hierro, que al ser un material ignífugo, permitía una construcción más resistente y duradera, puesto que no estaba expuesta a los incendios y su vez menos pesada, lo que permitía poder construir edificios de mayores dimensiones. Estas dos conquistas técnicas –que tienen su origen en un invernadero construido en *Chatsworth House* entre 1837 y 1840 por Joseph Paxton, arquitecto que más tarde, en 1851, construirá *The Crystal Palace* en el Hyde Park de Londres– hicieron posible las construcciones modernistas que daban respuesta a la demanda funcionalista y capitalista de la época.

Centrándonos en el hierro, afirma Benjamin que «las primeras construcciones en hierro tenían usos efímeros: mercados cubiertos, estaciones ferroviarias, exposiciones. El hierro se asocia así de entrada, con momentos y funciones puntuales de la vida económica<sup>917</sup>». Sin embargo, de ser un material secundario pasó a ser el elemento principal con el que construir los nuevos edificios asociados al capital, y «tanto en Francia como en Inglaterra y EEUU, el hierro se asocia a los edificios comerciales pero más frecuentemente a los emporios de las ventas<sup>918</sup>».

---

<sup>917</sup> Benjamin, W., “Apuntes sobre París”, *París, op. cit.*, p. 29.

<sup>918</sup> Russel Hitchcock, *Arquitectura en los siglos XIX y XX*, Madrid, Cátedra, 2008, p. 191.



Ilustración 23.  
Galeries Lafayette, París, sobre 1900

Toda esta reconstrucción de la ciudad y de su entorno favorecía a la ampliación de capital, pero perjudicaba a miles de seres humanos porque destruía sistemáticamente sus casas. Los desahucios fueron la contrapartida de estas remodelaciones. Estos pueden leerse bajo la misma lógica de expropiación que se ejercía en el campo. Es el mismo fenómeno. Una vez desposeídos, la compra-venta del suelo expropiado pasó a ser uno de los mercados más rentables, el mercado inmobiliario. El espacio de la ciudad era mercantilizado y sus habitantes expropiados. Como vemos, sigue la misma lógica que la acumulación originaria. Expropiar, o bien para impulsar el comercio, o bien para ganar un beneficio privado.

#### 10.4. Los desahucios: el coste de la remodelación

*El aumento de los precios de los alquileres empuja al proletariado hacia los faubourgs. Los quartiers de París pierden así su fisionomía propia. [...] así aliena a los parisinos de su propia ciudad, que ya no se sienten allí en casa.*

Walter Benjamin, *Haussmann o las barricadas*

Hemos visto toda una serie de adaptaciones del espacio que han ido desde la revolución en las comunicaciones y transportes, a la estructuración de las ciudades, así como a la nueva edificación que se empezaba a hacer en las mismas, centrándonos en el caso de París, aunque ni mucho menos es la única ciudad comercial en sufrir tales transformaciones.

Todas estas transformaciones urbanas y arquitectónicas postfeudales, con independencia del lugar en el que se llevaron a cabo, no fueron obras menores o residuales, sino que fueron proyectos revolucionarios, omniabarcantes que, siguiendo al historiador del arte Udo Kultermann, debían afectar a todas las clases y grupos humanos. En este momento, al igual que en el barroco fueron fundamentales las iglesias o el palacio del soberano, para las masas del capital moderno, hacia 1800, aparecen los primeros puentes, avenidas, fuentes, plazas, ayuntamientos, torres del reloj, colegios, jardines, teatros, casa de cambio, museos, aduanas, prisiones, cuarteles, viviendas particulares, bibliotecas, estaciones de ferrocarril, el telégrafo, los primeros grandes almacenes, los mercados, depósitos, bancos, astilleros, entre otros<sup>919</sup>.

Este periodo es un momento muy prolífero en las construcciones y, como vemos en la cita anterior, no solo se crean grandes almacenes o construcciones beneficiosas para el capital, sino que también se construyen otro tipo de edificaciones impulsadas por las nuevas necesidades sociales que aparecen tras la Revolución francesa, como por ejemplo: bibliotecas, ayuntamientos, hospitales, jardines... Estas transformaciones sociales suponen la aparición de una arquitectura social que se impone como prioridad frente las construcciones Reales o eclesiásticas de periodos históricos anteriores. La arquitectura social convive con los espacios de circulación y con la arquitectura que favorece al capital siendo estos los dos elementos fundamentales, capitalismo y

---

<sup>919</sup>Cfr. Kultermann, U., *La arquitectura contemporánea*, Barcelona, Labor, 1969, p. 16

socialismo, sobre los que se planifican las nuevas construcciones modernas y a pesar de su opuesta naturaleza. Sin embargo, ambas tienen un punto en común, que están dirigidas a las recién emergidas *masas*:

Por primera vez en la historia de la arquitectura se consideran ahora como tema las necesidades de la vida moderna de masas y se buscaron las formas de comunidad de una sociedad democrática [...] museos, bibliotecas y universidades formaban parte de las principales tareas de la época. Un segundo complejo sería para la comunidad económica de las masas que se encontraban en las grandes ciudades: almacenes, mercados y depósitos, estaciones de ferrocarril, puentes y astilleros. Ofrecían la mayor movilidad posible y el rápido intercambio de mercancías para el abastecimiento de las grandes concentraciones humanas en las ciudades<sup>920</sup>

Estas transformaciones, esos derribos masivos como el de Haussmann en París, solo pudieron hacerse a costa de la expropiación a una gran masa de seres humanos que veían como sus casas eran derribadas sin que se les diera ninguna alternativa ni ninguna retribución. Ante semejante situación, lo único que podían hacer era marcharse a las periferias de las ciudades y buscar un lugar donde poder asentarse. Marx se hace cargo de esta injusta situación en *El capital*:

La mejora de las ciudades que acompaña al progreso de la riqueza mediante la demolición de los barrios mal edificados, la construcción de palacios para bancos, almacenes, etc., el ensanchamiento de las calles para el tráfico comercial y los coches de lujo, la introducción de diligencias, etc., expulsa evidentemente a los pobres a tugurios cada vez peores y más hacinados<sup>921</sup>.

---

<sup>920</sup> Kultermann, U., *La arquitectura contemporánea*, Barcelona, Labor, 1969, p. 16.

<sup>921</sup> CAP, I, III, p. 129.



Ilustración 24. Los suburbios de París creados en las periferias debido a las demoliciones.  
Charles Marville, 1850.

Masas de trabajadores pobres eran desahuciados sin que se les diese nada a cambio, obligados por la necesidad y sin poder alejarse de los lugares de trabajo que eran las ciudades, comenzaron a hacinarse en las periferias, creando suburbios de obreros que Marx retratará en *El capital* con gran crudeza. Esta expulsión masiva y violenta de personas pertenecientes a las clases trabajadoras con motivo de las demoliciones del París medieval tampoco pasó desapercibida para el lápiz de Daumier:





Ilustración 25. Le train de plaisir, Honoré Daumier.



Ilustración 26. *Vue prise dans un quartier en démolition*. 1854, Litografía. Honoré Daumier

La lucha de clases también se escondía bajo las demoliciones, pues mientras que a los pobres se les derribaba su hogar impunemente, al «terrateniente, el propietario de casas, el hombre de negocios, cuando se le expropia para realizar “*improvements*” como ferrocarriles, reconstrucción de calles, etc., no sólo recibe una indemnización completa.

Además tiene que ser consolado con una abultada ganancia por Dios y la ley<sup>922</sup>».

En las demoliciones anidaba un plan de desigualdad sistémico, no solo por las indemnizaciones que recibían al ser expropiados frente a la clase trabajadora que no recibía nada, sino porque a su vez se beneficiaban de un negocio fructífero que era la especulación urbanística. La reconstrucción de la ciudad propició un momento de inversiones, de movimiento de capitales, de especulación inmobiliaria, como señala Walter Benjamin, «en París la especulación está en su apogeo. Las expropiaciones de Haussmann desencadenan una especulación que roza la estafa<sup>923</sup>», porque el suelo y las edificaciones son fuente de riqueza para unos pocos, para los propietarios de grandes empresas capaces de invertir. En este periodo, Haussmann

Forjó una alianza entre la ciudad y un círculo de intereses financieros e inmobiliarios (constructores, promotores, arquitectos, etc.) reunidos bajo el paraguas protector del capital «asociado» o «financiero». La idea que tenía en la cabeza era una forma bien organizada de competencia monopolista en la que la ciudad subvencionaba los trabajos más con la cesión de terrenos que con dinero<sup>924</sup>

Acorde a la expropiación que se daba en el campo, que analizamos en el capítulo octavo, en la ciudad continuaba el mismo proceso de acumulación de capital por el que el suelo y los edificios se convertían en una nueva mercancía. En ellos se construirían apartamentos cuyas rentas serían en muchos casos impagables, contribuyendo a la segregación de los barrios y a la expulsión de las clases más empobrecidas a los suburbios. Como señala Antonio Bonet Correa, a partir de «la Revolución industrial se produjo la zonificación, es decir, la división de barrios según las distintas clases sociales»<sup>925</sup>.

Con las transformaciones espaciales y la reciente inversión en transporte y comunicaciones, París, al igual que el resto de ciudades cosmopolitas, se había convertido en «una capital a la que la burguesía estaba transformando en una ciudad del capital<sup>926</sup>», pero con una doble cara: un coste social que estaba provocando la aparición de «miles de vidas desarraigadas<sup>927</sup>».

---

<sup>922</sup> CAP, I, III, p. 133.

<sup>923</sup> Benjamin, W., “París, capital del Siglo XIX”, *París, op.cit.*, p. 70.

<sup>924</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad, op. cit.*, p. 172.

<sup>925</sup> Bonet Correa, A., *Las claves del urbanismo*, Barcelona, Planeta, 1995, p. 63.

<sup>926</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>927</sup> *Ibidem*, p.23.



## 10.5. Remodelación espacial y desaparición del mundo

*La calle y su espacio es el lugar donde un grupo (la propia ciudad) se manifiesta, se muestra, se apodera de los lugares y realiza un adecuado tiempo-espacio. Dicha apropiación muestra que el uso y el valor de uso pueden dominar el cambio y el valor de cambio. En cuanto al acontecimiento revolucionario, éste tiene lugar generalmente en la calle.*

Henri Lefebvre, *La revolución urbana*

En relación a nuestra hipótesis y por lo expuesto aquí, la remodelación espacial que responde a las demandas de la acumulación de capital supone la desaparición del mundo porque bajo su lógica todo proyecto de remodelación y organización espacial solo tiende a un interés: el que se posibilite el movimiento, que nada se pare y que tanto mercancías como personas circulen a fin de que queden satisfechas las necesidades de consumo del ciclo del capital. La forma en que modelamos el espacio es fundamental, pues, facilitará unas acciones y dificultará otras siendo a su vez «lo que más claramente expresa una época, y revela esta del modo más significativo»<sup>928</sup>. Peter Venmans pone de relieve la importancia de los espacios y cómo estos hablan de las civilizaciones cuando se pregunta: «¿Qué sería Atenas sin la acrópolis, sin las esculturas de Fidias? Un ejemplo reciente sobre el rol vinculante de la arquitectura lo constituye el puente de Mostar, destruido durante la guerra civil de Yugoslavia»<sup>929</sup>.

Los espacios del capital no son proyectados de acuerdo a la estabilidad que el mundo material necesita para existir. Estos espacios no están planificados para alojar al ser humano, sino para producir y sobre todo consumir mercancías. Centrados en el consumo, no facilitan la palabra ciudadana porque no permiten el reposo que el diálogo interpersonal necesita. La importancia que tiene el facilitar espacios para la palabra es algo que sabían bien en la Atenas democrática de Pericles. Richard Sennett, en su obra *Carne y Piedra*, analiza cómo la organización del espacio ateniense trata de dar respuesta a algo fundamental en ese momento, la voz del ciudadano y a tal fin levanta *espacios para la voz*. Podemos hablar de forma general del espacio del *ágora*, pero si vamos más allá y nos detenemos en ciertos espacios concretos, espacios que eran

---

<sup>928</sup> Kultermann, U., *La arquitectura contemporánea*, op. cit., p.251.

<sup>929</sup> Venmans, P., *El mundo según Hannah Arendt*, op. cit., p.106.

cuidados y contruidos a propósito para que cualquier ciudadano pudiese ser percibido por cualquier otro miembro de la ciudadanía, propósito afín a la idea de política en Hannah Arendt, encontraríamos edificaciones como el *tholos*, el *bouleuterion*, el *tribunal de justicia* o el teatro de la colina de Pnyx.

Todas estas edificaciones estaban proyectadas para posibilitar el ejercicio de la palabra de forma ordenada: en el teatro de la colina del Pnyx era el lugar donde se reunía cuarenta veces al año la Asamblea de todos los ciudadanos, la *ekklesia*. El *tholos* «albergaba el comité rotativo que regía la ciudad, un grupo de cincuenta consejeros de la ciudad. Este grupo se reunía todos los días y todas las noches del año —en el *tholos* siempre había diecisiete de ellos, de manera que en Atenas siempre había un grupo pequeño de personas con autoridad, listas para enfrentarse con todo tipo de problemas<sup>930</sup>». El *bouleuterion* que era la sede del Consejo «albergaba a un grupo de quinientos hombres que organizaban la agenda de asuntos que tenía que ser discutida por el conjunto de los ciudadanos<sup>931</sup>». Para que todo el mundo pudiese percibir y ser percibido, los asientos se alineaban de forma vertical como en el teatro. Por último, el tribunal de justicia «era un inmenso espacio sin techado que podía albergar hasta mil quinientas personas, [...] Las paredes que circundaban este amplio espacio eran bajas, quizá de un metro de altura. Así cualquiera podía mirar desde fuera y la gente que pasaba podía discutir los argumentos formales<sup>932</sup>».

Afirma Sennett que si había una construcción dedicada a la palabra esa era el teatro; en él un diseño riguroso subyace a la disposición de los asientos. Con esta organización del espacio, «el orador podía ser visto por todos los oyentes y a su vez estos podían verse unos a otros. Ninguna marea de cuerpos en movimiento estorbaba esta confrontación del orador y la audiencia<sup>933</sup>»; esta forma de edificación promovía que los ciudadanos se sentaran, que se parasen y que permaneciesen en sus asientos el tiempo que fuese necesario. Estos edificios marcan una distancia con respecto al ir y venir de cuerpos en movimiento que se experimentaba en el resto del recinto de ágora, pues, este espacio además de tener una función política cumplía también con demandas económicas, ya que era un lugar donde hacer negocios, donde hacer tratos con banqueros, donde comprar y vender. Es decir, era también un mercado.

Para Arendt, que el mercado ocupara todo el espacio de deliberación ciudadana

---

<sup>930</sup> Sennett, R., *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, op. cit., p. 60.

<sup>931</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>932</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>933</sup> *Ibidem*, p. 61.

era lo que caracterizaba a las civilizaciones no políticas: «el rasgo característico de estas comunidades no políticas era que su plaza pública, el *ágora*, no era un lugar de reunión de los ciudadanos, sino una plaza de mercado donde los artesanos exhibían y cambiaban sus productos. Más aún, la ambición siempre frustrada de todos los tiranos griegos consistía en desalentar la preocupación por los asuntos públicos, [...] y transformar el *ágora* en un conjunto de tiendas semejantes a los bazares del despotismo oriental»<sup>934</sup>. Esto es lo que logra el capitalismo, poner el mercado en el centro del espacio público siguiendo sus propios intereses hasta el punto de constituir una sociedad de mercado.

El reducir una civilización al mercado generalizado es para Santiago Alba Rico, y en la línea arendtiana, una experiencia que condena a los seres humanos al no mundo, les condena «a no pasar jamás de la naturaleza a la cultura, a no ascender de la esfera privada a la plaza pública, a no salir de la rueda individual a una medida común»<sup>935</sup>. Tal como señalaba Arendt, este es el retrato del emerger de lo social cuando por social decimos lugar en el que fluctúan procesos económicos.

Si tenemos en cuenta el legado que se desprende de la experiencia política ateniense, podemos considerar que el movimiento, el gentío o la circulación que requiere el mercado se opone por principio a la calma, a la tranquilidad y al orden que requiere la práctica de la ciudadanía, oposición que lejos de ser un acontecimiento del pasado apunta a nuestro presente.

Sin embargo, a pesar de la fuerza de los mercados, no podemos afirmar que toda la organización del espacio sea planificada bajo las demandas del capital. El espacio del capital convive con otras organizaciones espaciales, por ejemplo con la arquitectura social que mencionábamos anteriormente. No es posible hacer legible toda una ordenación social y espacial a partir de una estructura general, «un modo de producción no es el demiurgo creador de su sociedad, sino la forma determinada con la que obliga a ensamblarse, a desplazarse, a suprimirse, combinarse e incluso generarse, a estructuras que nada tienen que ver con él»<sup>936</sup>. Apoyándonos una vez más en David Harvey, «abordar una aproximación a la ciudad y a la experiencia urbana desde una perspectiva unidimensional no es buen camino»<sup>937</sup>. Por ende, no afirmamos que toda la transformación del siglo XVIII esté motivada por el capitalismo, aunque sea una de sus fuerzas impulsoras principales. Lo que sí afirmamos es que todo espacio que sea

---

<sup>934</sup> CH, p.183-184.

<sup>935</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 131.

<sup>936</sup> *Ibidem*, p.40

<sup>937</sup> Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, op. cit., p. 27.

proyectado bajo la lógica de producción capitalista solo engendrará espacios móviles, circulatorios, mercantiles y consumistas.

Si la única realidad constitutiva del espacio fuese el capitalismo, todo espacio debería ser transitado por flujos veloces y constantes, lo que implica la desaparición del mundo, pues, tal como afirma Arendt, «la velocidad [...] no tiene mundo<sup>938</sup>», «el mundo se torna inhumano, inhóspito a las necesidades humanas (que son las necesidades de los mortales) cuando se lo empuja con violencia hacia un movimiento en el cual ya no existe ninguna forma de permanencia»<sup>939</sup>.

Los espacios circulatorios que exige la lógica del capital socavan la posibilidad de constituir «un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra<sup>940</sup>», lo que afectará profundamente a la condición humana, pues los seres humanos «están y sólo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen<sup>941</sup>».

Sin embargo, aunque los espacios del capital promuevan la circulación y no la construcción de espacios para la palabra, si atendemos a que los espacios políticos, tal como señalamos en la primera parte de esta investigación, son también espacios móviles, los espacios para la palabra pueden ocupar y desactivar los espacios para el capital. Si tal como señalábamos con Arendt, los espacios políticos son aquellos en los que se ejerce la acción y esta, al ser imprevisible, podría aparecer en cualquier lugar, entonces los espacios del capital nunca están cerrados a la ciudadanía.

Todo centro comercial, autovía, almacén, avenida... puede resignificarse siempre que la ciudadanía se preste al diálogo político. Por ende, desde la lógica del capital estos espacios destruyen el mundo, pero desde la óptica del ser humano todo espacio puede ser resignificado a fin de restablecer el mundo.

Por último, las remodelaciones espaciales también tuvieron un coste humano que respondía al interés privado y egoísta de los capitalistas por ampliar su capital. No solo en el campo, sino que también en las ciudades el suelo era una valiosa mercancía que permitía acumular ganancia. Toda la población desposeída de la ciudad acabó desplazada a los márgenes de las ciudades, fuera de la vista de los ansiosos consumidores. Al igual que en el campo, todos estos seres humanos que fueron

---

<sup>938</sup> Alba Rico, S., *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, op. cit., p. 128.

<sup>939</sup> Arendt, H., “Reflexiones sobre Lessing”, *Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, p.2.

<sup>940</sup> CH, p. 195.

<sup>941</sup> Foucault, *Seguridad, territorio y población, Curso en el Collège de France, 1977- 1978*, op. cit., p. 42.

expropiados acabaron engordando las filas del ejército de laborantes que la modernidad capitalista demandaba. La lógica del derribo sigue los planes expropiatorios del capital.

Por lo expuesto, la lógica del capital y la sociedad a la que da lugar solo son capaces de ofrecer a los seres humanos un no mundo.

## Conclusiones

### De la imposibilidad del mundo si el capitalismo rige

*El hombre no sólo tiene la capacidad de iniciar algo nuevo, sino que además es un inicio en sí mismo. [...], el nacimiento de cada ser humano, al ser un nuevo comienzo, reafirma el carácter original del ser humano, de tal modo que el origen nunca puede transformarse por completo en algo del pasado; el sólo hecho de la continuidad memorable de estos comienzos en la sucesión de las generaciones garantiza una historia que nunca puede finalizar, porque es la historia de unos seres cuya esencia es comenzar.*

Hannah Arendt, *Comprensión y política*

### Conclusiones en relación a nuestro objetivo principal

El logro más importante de esta investigación, apuntando al objetivo principal con el que empezábamos este estudio, tal y como explicamos en la introducción, ha sido demostrar que el capitalismo es un orden que destruye por principio el mundo. Bajo el orden del capital el mundo es una imposibilidad.

En la primera parte del trabajo se estudió de forma sistemática la noción de *mundo*, así como las consecuencias que llevan a su desaparición en la obra de Hannah Arendt, a fin de vislumbrar los postulados clave que emplearíamos en nuestra lectura posterior del capitalismo.

Las conclusiones principales a las que llegamos al estudiar el término *mundo* en Hannah Arendt son que esta noción apunta a un espacio que no es natural y que depende absolutamente de los seres humanos para crearse, lo que implica un compromiso por nuestra parte. Sin embargo, esta dependencia del mundo respecto de los seres humanos es en realidad interdependencia, dado que no podemos habitar la Tierra desde una condición específicamente *humana* si este espacio no se constituye. Por tanto, toda pregunta por el mundo es en realidad una pregunta por la posibilidad de ser *humanos*.

Este espacio solo puede crearse en el vínculo entre las personas, por lo que el mundo es un espacio relacional que es la expresión misma de las relaciones interpersonales públicas y plurales. Con la existencia del mundo lo que nos aseguramos

es, en primer lugar, habitar un espacio estable, sólido y seguro al ser entendido, en su nivel material, como un espacio compuesto por objetos que tienen una durabilidad que permite, tanto a las generaciones presentes como a las generaciones venideras, poder insertarse en un hábitat humano que no cambia y que es capaz de dar cobijo a la subjetividad y movilidad que caracteriza la existencia. En segundo lugar, que este espacio exista implica la vigencia de vínculos políticos dentro de una comunidad humana. El espacio de lo político asegura un estadio civilizatorio, el desarrollo de la condición humana y la integración de toda persona bajo el marco de la Constitución y del derecho de una comunidad política determinada.

Bajo ciertas condiciones que surgen en la modernidad —el triunfo del *animal laborans*, la emergencia de lo social, la expropiación del campesinado, el consumismo— se dio lugar a la aparición de la sociedad de masas, que se caracteriza por haber perdido el mundo común que separaba y unía a las personas. Sin mundo, los seres humanos se redujeron a funcionar como piezas móviles dentro del engranaje económico, totalmente predecibles, sustituibles, intercambiables y aislados.

Estas condiciones que Arendt identifica en su análisis son las que han guiado nuestra lectura del capitalismo, para llegar a la conclusión de que su lógica destruye el mundo. Sin embargo, nuestras conclusiones no se han apoyado en toda la argumentación de la autora: dos argumentos clave dentro del cuerpo teórico de Hannah Arendt no son base de nuestra hipótesis al haberse demostrado que además de ser sumamente problemáticos son falibles a la luz de la praxis y de la interpretación arendtiana de la acción política.

El primero de ellos es el argumento arendtiano que afirma que solo los propietarios son ciudadanos. Como hemos mostrado, desde la propia teoría arendtiana este postulado es una contradicción, porque atendiendo a la contextualización que la autora hace de lo político, al vincularlo con el ejercicio de la acción, cualquier persona puede ser libre, es decir ciudadana, en el ejercicio mismo de la acción política. Estamos de acuerdo con la autora en que ciertamente tener una propiedad nos facilita formar parte del mundo. Primero, porque con ello tendríamos cubiertas nuestras necesidades biológicas elementales y, segundo, porque nos permite constituirnos como fabricantes independientes. Para nosotros, ser propietarios es importantísimo, porque es lo que podría evitar que los seres humanos aceptasen el trabajo asalariado. Sin embargo, aunque entendemos que es más difícil dedicarse a lo político si tenemos que dedicarnos a producir y consumir de forma constante, porque no tenemos nada propio con lo que

sobrevivir y dependemos de un salario, no consideramos que el no ser propietario implique necesariamente no ser libres, en el sentido de libertad política que Arendt postula. Negar la ciudadanía a todas las personas desposeídas implica negarle a miles de seres humanos la posibilidad de constituirse como agentes políticos y participar en los asuntos de su comunidad. No participar del mundo es un problema porque, siguiendo el planteamiento de la teoría política arendtiana, estar fuera del mundo implica estar fuera del marco del derecho y de la comunidad política, lo que se traduce en que miles de personas no tengan el *derecho a tener derechos* y que además no tengan la posibilidad de actualizar su condición *humana*.

Un segundo argumento que tampoco hemos seguido es la separación que Arendt propone entre las cuestiones sociales y la acción política. Como hemos podido presentar, Arendt no es capaz de dar un ejemplo práctico que sostenga esta separación teórica. Además, suponiendo que esta separación fuese posible, el hecho mismo de que tuviera vigencia supondría condenar todo lo que pasa en el dominio privado, como pueden ser explotaciones, abusos o desigualdades, a no tener representación política que hiciese posible transformar estas situaciones en pos de una búsqueda de igualdad de derechos. En contra del argumento de la autora, las cuestiones sociales son para nosotros eminentemente políticas, y más atendiendo a que lo político depende del diálogo y la acción plural pública. Siguiendo este criterio, toda cuestión social sería política siempre y cuando sea una organización plural pública no violenta.

Admitir que el paro, el maltrato, la regulación de la jornada laboral, las ayudas a la dependencia o la vacuna contra el coronavirus, entre otras muchas cuestiones sociales que podrían nombrarse, no son cuestiones políticas, ¿qué queda entonces, cual es el objeto político?

Ante esta pregunta, la respuesta que se nos antoja es que sin las cuestiones sociales el espacio político *perdería su objeto*, transformándose así en un espacio elitista, en el que las clases que tienen acceso al mismo, según el argumento anterior de Arendt, los propietarios, utilizarían la política como una herramienta desde la que dar cobijo a dominaciones históricas, como puede ser el patriarcado o el esclavismo. Así se perdería la potencia del espacio político como motor que alienta la justicia y que es capaz de generar grandes transformaciones sociales. Estamos de acuerdo con Seyla Benhabib en que el triunfo de lo social, en el sentido de la aparición de cuestiones personales o privadas dentro del espacio político, lejos de ser una amenaza para lo político, supone una conquista eminentemente política y podemos verlo en el caso de



las mujeres y el feminismo.

Es por ello que, aunque aceptemos el diagnóstico arendtiano de la desaparición del mundo, estamos en desacuerdo con su solución, pues no creemos que la revitalización del espacio político pase por restablecer los límites entre las cuestiones privadas y las cuestiones políticas volviendo a encerrar las cuestiones privadas en la oscuridad de la casa. Si así fuese, esta restructuración de los límites supondría la pérdida de números derechos que se han logrado desde la modernidad con motivo del aparecer de lo social.

Las conclusiones a las que llegamos con esta argumentación nos han llevado a separarnos de Arendt y a no tener en consideración estos dos argumentos, centrales en el cuerpo teórico de Arendt, en la fundamentación de nuestra hipótesis.

Al margen de estas dos limitaciones, hemos aplicado el resto de la argumentación arendtiana de la desaparición del mundo al fenómeno del capitalismo, para llegar a la conclusión de que el capitalismo destruye el mundo en cinco aspectos específicos. Estos aspectos son los argumentos principales sobre los que hemos fundamentado y demostrado nuestra hipótesis. Veamos las cinco razones o aspectos que llevan a nuestra conclusión y son parte íntima de esta.

El *primer aspecto* por el que ante el capitalismo el mundo se vuelve una imposibilidad remite a la lógica interna del ciclo que da vida al capital: la inagotable repetición del producir-circular que se traduce en el metabolismo del producir-consumir sin fin de la labor. Circular es sinónimo de consumir, en el sentido de que si las mercancías producidas no se venden, es decir si no se consumen, si su stock no desaparece de forma íntegra y lo más inmediatamente posible, entonces sucede el estancamiento económico que llevaría a la quiebra la economía capitalista porque el ciclo del capital no puede re-producirse. Si atendemos a metabolismo de la labor, lógica del capital y metabolismo de la labor recorren un ciclo idéntico en el que estamos obligados a no parar más que con la muerte del cuerpo vivo, porque la reproducción, máxima que guía a ambos ordenes, nos obliga a repetir mañana lo que hemos hecho hoy de forma infinita. En este sentido, hemos demostrado que el capital es un orden ligado a la naturaleza, a la vida, a lo biológico y, por ende, debemos sostener que el capitalismo es un orden productivo que condena a los seres humanos a vivir en el eterno ciclo natural en el que vive el resto de seres vivos.

Un *segundo sentido* en el que el capitalismo destruye el mundo puede presentarse así: el capitalismo pone en la cúspide de la jerarquía entre las actividades humanas a la labor, porque esta es capaz de dar respuesta a sus necesidades, fundamentalmente la de producir plusvalía. Dentro de la primera fase del ciclo del capital, la fase de producción, la labor ocupa un lugar clave debido a su natural capacidad productiva. La labor produce excedente en abundancia porque es capaz de reproducir mucho más de lo que necesita para satisfacer la supervivencia. Este superávit es justamente el elemento necesario que permite establecer un mercado de cambio bajo el paradigma del constante crecimiento. Como demostramos, la labor es entronada en la modernidad sobre el resto de actividades humanas porque ofrece la fuerza de trabajo que el modo de producción capitalista necesita a fin de crear plusvalor. En este sentido, llegamos a la conclusión de que *fuerza de trabajo* en Marx y *poder de la labor* en Arendt serían conceptos análogos que explicarían un mismo fenómeno: que el secreto del beneficio ilimitado se hace posible, al menos en el capitalismo clásico, con la inserción del *animal laborans*, a partir de lo que Marx identifica como *plustrabajo*, en el proceso productivo capitalista. Desde nuestra argumentación, el laborante es el proletario, el obrero o cualquier otro trabajador asalariado.

Este triunfo de la labor que señala Arendt no puede entenderse sin el dominio del capital, sin el ansia de riqueza que subyace al espíritu moderno, momento en el que la riqueza se redefine porque ya no depende de las cosas, de las posesiones ni de la satisfacción material de las necesidades humanas, sino que la riqueza se vincula por primera vez con lo inmaterial y con lo ilimitado a costa del uso generalizado del dinero. Es el capitalismo lo que se halla tras este cambio de paradigma que supondrá el inicio de expropiación que convirtió a la tierra y a los seres humanos en meras mercancías.

Un *tercer sentido* por el que el mundo destruye el mundo es porque el capitalismo supone la alienación sistemática de las formas de propiedad no capitalista, es decir, aquellas que están basadas en trabajo propio. Este aspecto debe ligarse al anterior, porque es lo que explicaría la novedosa aparición de miles de laborantes que, sin medios para subsistir ni medios de producción, son arrastrados al mercado laboral para transformarse en trabajadores asalariados dispuestos a ser explotados a cambio de poder sobrevivir un día más. La alienación del interior mundano que acaece por primera vez a principios del siglo XVI en Inglaterra supone la quiebra de los derechos históricos de propiedad que permitían a los seres humanos participar del mundo en su forma más

elemental. No es suficiente explicar que la acumulación del capital se hace posible debido a la Reforma luterana, como afirma Arendt. Como demostramos, el fenómeno de la desposesión generalizada es mucho más amplio y más perverso de que lo que Arendt señala.

La alienación del espacio privado fue posible por la intervención del Estado y por el uso de la violencia contra el campesinado, así como contra las clases más pobres de la población, tal como hemos visto en el caso de las *enclosure Acts* inglesas, en el caso de las colonias o en los casos de expropiación actual que mostramos en esta investigación. Esto nos ha llevado a suponer que el fenómeno de la desposesión es un fenómeno no solo contemporáneo, sino una práctica sistémica que permite la acumulación inicial de capital. Como lo denomina David Harvey, una “acumulación por desposesión”.

A la luz del fenómeno de la desposesión, se ha de concluir que la lógica del capital es una lógica paradójica, porque, a la vez que postula como piedra de toque de su organización la propiedad, quiebra toda forma de propiedad legítima, legitimidad que dice encontrar por ejemplo en el planteamiento teórico de John Locke. La propiedad capitalista está muy lejos en la praxis de lo que dice ser en teoría, ya que la propiedad capitalista no se basa en lo propuesto por John Locke: la propiedad no surge del trabajo personal, sino que, por el contrario, surge de la apropiación del trabajo ajeno. Si las bases teóricas de Locke tuviesen vigencia, la expropiación capitalista no sería posible, pues los campesinos, al trabajar con sus manos la tierra, serían los propietarios legítimos de la misma. Es evidente que si es esta premisa la regente en el capitalismo, nunca se habría podido dar un suceso histórico como el de la acumulación originaria.

El que la expropiación sea un elemento esencial dentro de la lógica del capitalismo, a la luz de los sucesos históricos que hemos estudiado y atendiendo al argumento arendtiano que afirma que existe un aspecto no privativo del espacio privado cuando este es entendido como propiedad que sería el primer escalón que permite poseer un lugar en el mundo, entonces el capitalismo es un elemento que impide que la mayor parte de la población pueda tener un lugar privado en el mundo. Sin un lugar privado se destruye la forma más elemental de mundanidad.

La desposesión generalizada de las masas campesinas que tuvo lugar en la modernidad, suponiendo la quiebra del régimen feudal de tenencia y la mercantilización de la tierra, explicaría el fenómeno del emerger de lo social que Arendt identifica en su obra. Si atendemos a uno de los significados de la definición arendtiana de lo social, en

el que se define este espacio como el resultado de la ocupación del espacio público por la vida y por el dominio de lo privado, el emerger de lo social es un acontecimiento totalmente inevitable una vez que miles de seres humanos son arrancados de sus casas y tierras, ya que si no existe para estos ningún lugar privado en el que poder resguardarse, lo único que les quedará es tratar de subsistir en el espacio público. La acumulación originaria es el fenómeno que explicaría por qué emerge lo social en la modernidad, dejando al descubierto, por primera vez en la historia, las necesidades vitales de miles de seres humanos. La evidencia histórica que nos lleva a afirmar que el orden social capitalista socava el espacio privado nos lleva a concluir que el capitalismo destruye las condiciones más básicas y elementales de la mundanidad primer paso de la posesión de un lugar en el mundo.

No seguiremos aquí el argumento arendtiano que señalábamos al inicio en el que la autora afirma que solo la propiedad da acceso a la ciudadanía. Estamos de acuerdo en que la ausencia de propiedad nos impide satisfacer las necesidades humanas básicas y constituirnos como productores independientes. Ambas cosas son materialmente imposibles sin tierra y sin casa. Sin embargo, consideramos que, atendiendo a formulación arendtiana de acción política, la ciudadanía es perfectamente posible. Si bien es cierto que es más fácil organizarse con los otros políticamente si no trabajamos, ya que disponemos del tiempo a nuestro antojo, el laborar o el trabajar son momentos de nuestra vida pudiendo emplear otros intervalos de nuestro tiempo para ejercer la acción.

Así mismo, el que sea mediante el gobierno la forma en la que se hacen posibles estos abusos acaba reduciendo el poder a un mero medio que permite conseguir fines más elevados que el ejercicio de lo político. En este caso, la producción ilimitada de capital. Las políticas que pone en juego la burguesía son políticas basadas en la representación y en el sistema de partidos, que niegan a la ciudadanía el ejercicio de la acción política dejando solo para unos pocos ese privilegio. Este es el caso del liberalismo político o el neoliberalismo, formas de gobierno que, como hemos visto en la crítica arendtiana del poder como representación, acaban potenciando el hastío y el desinterés que desembocan en la pérdida del mundo.

Un *cuarto aspecto* por el que el capitalismo supone la destrucción del mundo es porque más allá de su fase productiva implica la transformación de los objetos estables en consumibles en la forma misma de las mercancías y del consumo, claves de la acumulación capitalista. El consumo que requiere la lógica del capital es el elemento

que Arendt señala en *La condición humana* como el posible desenfreno que destruiría la solidez del objeto, pero, mientras que la autora contempla un caso hipotético, ante el capitalismo la hipótesis se hace material. En ese afán de consumir mercancías se ha de hablar del capitalismo, como señalamos con Santiago Alba Rico, como una dialéctica del hambre que todo lo consume, que todo se lo quiere comer. El hambre por consumir implica ese principio de ruina que para Arendt quiebra la estabilidad del mundo. El devenir mercancía de los objetos es algo que anida en la lógica del capital, puesto que la venta, el consumo que hace posible materializar el valor de cambio en dinero, es lo que genera ese mundo móvil colmado de consumibles. Si el objeto no se vende, la producción quiebra. Por eso, la sociedad capitalista es una sociedad hiperconsumista. Esta inestabilidad, ese devenir de mercancías, mercancías en las que se incluye a los seres humanos, acaban haciendo del mundo un espacio flexible, incierto y móvil que presenta graves consecuencias en el carácter humano. Consecuencias que fundamentalmente se acusan en los rasgos capaces de generar vínculos comunitarios: la confianza, la lealtad y el compromiso mutuo. En un sistema de consumo y movilidad general reina el *a corto plazo*, rodeando la vida humana de una fuerte incapacidad para crear vínculos sólidos, estables, vínculos propios de la comunidad política.

Un *quinto y último aspecto*, también dentro de la fase de circulación, es que el capitalismo destruye el mundo a un nivel *espacial*, porque debe organizar el espacio teniendo como objetivo principal que las mercancías circulen y sean vendidas lo más rápidamente posible y a nivel planetario. La revolución espacial que tuvo lugar coincidiendo con el auge del capitalismo promovía un nuevo paradigma, la circulación, que ordenaba los espacios según esta nueva necesidad. Así surgieron los espacios circulatorios. Si bien es cierto que el capitalismo no fue el único elemento que motivó tal remodelación del espacio, que otros factores intervinieron como dar movilidad a las masas, hacer de las ciudades lugares más higiénicos o impedir motines ciudadanos, sí que fue uno de los principales. El objetivo del capital es hacer del espacio un gran mercado y para ello necesita abrir vías de comunicación, crear infraestructuras e impulsar las comunicaciones. Como vimos con el ejemplo de París, a partir de la modernidad, las ciudades se planifican atendiendo al imperativo del consumo de masas. Así se crean grandes almacenes, *les halles* centrales de París y se acompaña de toda una nueva arquitectura y un nuevo urbanismo que permite no solo la exposición de estos nuevos *objetos fétiche*, sino su circulación por el espacio dentro de los límites

temporales que les permiten no corromperse.

El moldear un espacio a razón de los intereses del capital no cumpliría el postulado arendtiano de que el mundo material debe facilitar la palabra y el diálogo ciudadano. Por el contrario, los *espacios del capital*, ordenados bajo el paradigma del movimiento, no son espacios pensados para la voz ciudadana. Como observaron los griegos en la polis ateniense, los espacios de la ciudadanía necesitan del reposo, de la calma y la quietud. Los atributos del espacio político se oponen por principio a los espacios del capital. Sin embargo, atendiendo a que los espacios políticos dependen del concierto y del diálogo entre seres humanos, los espacios políticos no se reducen a ser espacios ser fijos, como serían las instituciones o el Parlamento, sino que son también espacios móviles en tanto que dependen de la voz ciudadana y esta puede surgir no solo en cualquier momento, sino también en cualquier lugar. La resignificación de los espacios del capital supone ganar terreno para el mundo.

Con la demostración de estos cinco aspectos llegamos a la conclusión principal que planteábamos al inicio de la investigación, que el capitalismo es un orden que está ligado al no mundo, a la naturaleza, y con ello reduce a los seres humanos a las condiciones de la barbarie. Así mismo, al promover la labor como actividad central humana, no permite en su seno la deliberación que construye el espacio político, porque en el orden productivo la acción no tiene cabida. El orden de producción capitalista hace de la tierra, de los seres humanos, mercancías. Toda la materia estable que da cobertura a la vida humana se sacrifica en pos del valor de cambio que permitiría la ganancia.

Estas condiciones darán lugar a masas de seres humanos desarraigados, nómadas, piezas intercambiables de un sistema productivo. Sin embargo, hoy esos seres desvinculados, aislados y atomizados no se rigen por los patrones de sociedad del capitalismo industrial, no son masas *sombartianas*, sino que son masas de átomos empresariales. Las sociedades capitalistas contemporáneas se alejan del diagnóstico arendtiano porque no son sociedades basadas ni en la homogenización ni en el principio de intercambio. Por el contrario, lo que rige es un sistema basado en la competitividad y en la diferencia. Empero, sigue vigente su condición de masa si atendemos a que lo define fundamentalmente a las masas para Arendt y es que sus miembros están desvinculados porque entre ellos no existe el mundo. La competencia de las sociedades empresariales no responde a la idea de acción agónica, porque su objeto no es crear un mundo, no es la deliberación ni el asociacionismo, lo que implica que nuestras

sociedades contemporáneas sigan siendo sociedades sin mundo.

Una muestra de esa falta de mundo sigue siendo el filisteísmo que caracterizaría al individuo en la actualidad, ya que al no tener un lugar en el mundo vive anclado a su vida privada, al ocio, al consumo, a sus amistades, a su familia o al éxito laboral, pero no a la comunidad política.

Los elementos que conforman el diagnóstico arendtiano de la desaparición del mundo coinciden plenamente con las condiciones que permitieron en la modernidad la aparición de una economía y una sociedad capitalistas, por lo que los elementos de la desaparición del mundo que Arendt identifica son los elementos que hacen posible el capital. Por ende, ha de afirmarse que el capitalismo implica la desaparición del mundo.

De nuestra conclusión se infiere que el capitalismo no puede ser en ningún caso un sistema civilizatorio a la luz de su lógica interna, porque al negar la posibilidad de constituir el mundo impide que los seres humanos actualicen su condición *humana*. Al vedar la posibilidad de vivir bajo los parámetros de la *humanidad*, el capitalismo es una amenaza a lo más elemental de los seres humanos porque supone una afrenta a nuestra condición antropológica. Por todo lo mostrado, concluimos que donde existe el capital el mundo se apaga.

### **Conclusiones en relación a objetivos secundarios**

Haber logrado demostrar nuestro objetivo principal ha implicado que los objetivos secundarios que se derivaban de este también se hayan alcanzado. En ese sentido, otros logros de esta investigación son los siguientes:

Al estudiar el capitalismo teniendo como marco teórico de referencia los conceptos arendtianos de *mundo* y *desaparición del mundo*, categorías diferentes a las que suelen usarse en la comprensión y crítica del capital, se ha conseguido, por un lado, aportar nuevas herramientas conceptuales al análisis y a la crítica del capitalismo, ampliando con ello los horizontes y límites conceptuales de la misma. Por otro lado, se ha ampliado, complementado y actualizado la teoría política arendtiana al aplicar sus categorías a una lectura que no es usual en la obra de Arendt, la del capitalismo.

Así mismo, se ha mostrado con este estudio que los fenómenos que Arendt identifica como elementos que llevan a la desaparición del mundo en la modernidad, y que darían respuesta a los orígenes del totalitarismo, se identifican con los acontecimientos históricos que supusieron la aparición del orden de producción y la sociedad capitalista. El triunfo de la labor, el imperativo del consumo, la imposición de las relaciones sociales basadas en procesos económicos o el fenómeno de la desposesión son todos elementos que explicarían la aparición del nuevo imperativo de acumular capital. En último término esta identidad nos lleva a afirmar que el capitalismo, entre otros elementos, como por ejemplo el racismo, estaría en la base de esos orígenes que hicieron posible la dominación totalitaria. En este sentido, el capitalismo, al hacer del espacio político un desierto, supone una grave amenaza para los seres humanos porque permitiría mantener las mismas condiciones que facilitaron el alzamiento del totalitarismo. En el hastío y en el debilitamiento de los vínculos entre la ciudadanía podrían volver a surgir, siguiendo el diagnóstico de Arendt y a la luz de nuestras conclusiones, nuevas dominaciones totalitarias. Desde nuestro punto de vista, desde esta argumentación que hemos mostrado, podría darse una respuesta a la alarmante reaparición de movimientos políticos de extrema derecha en Europa, movimientos que podrían desembocar en nuevas dictaduras o dominaciones totalitarias.

Esta identificación de las condiciones que dieron lugar a la desaparición del mundo propuesta por la autora y el capitalismo confirma que es posible atender a una lectura del capitalismo dentro de la obra de Arendt. Esta lectura habría quedado relegada a los márgenes de su obra para poner en primer término el estudio del totalitarismo.

De manera añadida a estas aportaciones, nuestro estudio ha arrojado luz en la cercanía entre los planteamientos teóricos entre Arendt y Marx en relación a la identificación de las nociones marxianas de *trabajo abstracto*, *trabajo concreto* y fuerza de *trabajo* con respecto de las categorías arendtianas de *labor*, *trabajo* y *poder de la labor*, respectivamente. Hemos mostrado que no es totalmente acertada la crítica de Arendt a Marx que afirmaría que el autor no distingue entre trabajo y labor. Desde nuestra argumentación consideramos que, aunque Marx utilice un único término (*trabajo*) para referirse tanto a la labor como al trabajo, su distinción entre *trabajo abstracto* y *fuerza de trabajo* apunta a la diferenciación arendtiana entre *trabajo* y *labor*. También encontramos una cercanía entre ambos autores en relación al concepto



de mercancía de Marx y la distinción arendtiana entre objeto y consumible. Hemos llegado a la conclusión de que el concepto de mercancía daría respuesta a la transformación de los objetos en consumibles que para Arendt tiene lugar en la modernidad fundamentalmente a partir de las políticas burguesas imperialistas en el siglo XIX y su necesidad de re-producir el ciclo del capital indefinidamente.

### **Limitaciones de nuestra investigación**

Somos conscientes de ciertas de limitaciones que presenta nuestra investigación, todas ellas derivadas de una falta de tiempo.

La primera está relación con la argumentación que mostraría que la destrucción del mundo por el capitalismo es un fenómeno contemporáneo. Nos referimos fundamentalmente a los procesos de desposesión que tienen lugar en el presente. En nuestro trabajo solo hemos podido nombrar algunos de estos procesos, pero sería necesario un estudio histórico que aporte más referencias y más datos, tal como hemos hecho con el caso de Inglaterra.

Una segunda limitación está en relación con nuestro estudio de la sociedad de empresa que caracteriza la contemporaneidad. Sabemos que sería necesario un estudio mucho más riguroso y profundo que el que mostramos aquí, puesto que lo único que hemos hecho ha sido apuntar que no consideramos que en la actualidad vivamos en sociedades que exigen homogeneidad ni bajo el paradigma del intercambio. Nuestra intención ha sido señalar que sería necesario un estudio comparativo, a la luz de las categorías arendtianas de la sociedad de masas, entre la sociedad de empresa contemporánea y las masas sombartianas características de la modernidad.

Una tercera limitación de nuestra investigación es que podría haberse hecho un análisis más profundo de la figura de Marx en la obra de Arendt. De su crítica solo nos hemos hecho eco de un aspecto, la errónea interpretación, según la autora, que Marx hace de la labor y del trabajo al confundir ambas actividades como la actividad del trabajo. Nos hemos centrado en esta crítica porque es la que estaba en relación con

nuestro objeto de estudio. Empero, es posible plantear un estudio sistemático en relación al lugar que ocupa Marx en la obra de Arendt, ya que es una figura que recorre los textos principales de la autora como una sombra. Habría sido interesante este análisis, porque justamente el eje de nuestra investigación era el diálogo entre Marx y Arendt, pero por una cuestión de límite temporal no lo hemos podido desarrollar tanto como nos hubiese gustado.

Un cuarto aspecto en el que también se podría haber indagado más apunta al estudio del mundo líquido, del mundo flexible en el que vivimos y cómo afecta a los seres humanos. Aunque hemos hecho una aproximación a esta cuestión, consideramos que no es suficiente y que se enriquecería este estudio si ampliásemos y profundizásemos más en esta argumentación, ya que nos acercaría a uno de los problemas más importantes que nos encontramos en la actualidad, y a su vez nos permitiría valorar con mayor amplitud las consecuencias de la pérdida de la estabilidad del mundo que ocurre con el capitalismo.

Una última limitación de esta investigación ha sido la imposibilidad de poder comparar el capitalismo clásico, en el que se refleja la obra de Marx, con otras formas de capitalismo contemporáneas. Este estudio habría puesto de relevancia los puntos vigentes del estudio de Marx del capital y aquellos que hoy no tienen tanta actualidad como tenían bajo un orden capitalista basado en modelo fabril industrial. Para nuestro estudio habría sido una forma de completar el estudio actual del capitalismo.,

Consideramos este estudio necesario porque mostraría que, por ejemplo, la labor (concretamente el plustrabajo) en el mundo contemporáneo no ocupa un puesto tan relevante para la producción de capital como lo era para la modernidad. Si tomamos como horizonte de sentido otras formas contemporáneas de capitalismo<sup>942</sup> como serían el capitalismo financiero, tecnológico, de plataformas o cognitivo, y aunque convivan con las formas de capitalismo clásicas basadas en un modelo industrial fabril (como por ejemplo las fábricas textiles externalizadas en Bangladesh por múltiples marcas como Inditex, Adidas, Primark, C&A o H&M)<sup>943</sup>, se mostraría que el papel que tiene en ellas

---

<sup>942</sup> Aunque diferentes, todas estas formas están se igualan en un mismo aspecto, justamente en la ley que Marx enuncia en su obra, el imperativo del obtener ganancia ilimitada, de ampliar de forma indefinida su capital.

<sup>943</sup> <https://www.modaes.es/back-stage/de-las-310-fabricas-de-hm-a-las-seis-de-adidas-quien-fabrica-en-bangladesh.html>

la labor sería diferente.

Actualmente los mayores gigantes económicos no tienen grandes plantillas de trabajadores asalariados y, sin embargo, son las empresas que mayores beneficios netos acaparan al año, como es el caso de las plataformas como Google o Facebook. Estas empresas multimillonarias que comercian con datos, imágenes o información digital tienen plantillas muy reducidas en relación con la cantidad de masa de capital que ganan al año. Ponemos como ejemplo Google, que en la actualidad cuenta con aproximadamente unos 60.000 empleados y se sitúa cada año entre las empresas con mayores beneficios. En el caso de 2019, Google se embolsó aproximadamente 160,74 miles de millones de dólares<sup>944</sup>. Este ejemplo muestra la necesidad de actualizar nuestro estudio de la labor como productora de capital a la luz de estos datos. Nos ha sido imposible llevar a cabo un estudio de semejante envergadura en esta investigación, porque esta empresa nos habría supuesto realizar una tesis paralela a la que presentamos aquí.

Es necesario señalar que el único aspecto de nuestra investigación que debería repensarse con el fin de actualizarse estaría en relación solamente con el diagnóstico del triunfo de la labor como base de producción de capital. Consideramos que el resto de planteamientos que hemos llevado a cabo, los otros cuatro aspectos por los que el mundo queda escindido con el capitalismo, tienen completa vigencia en la actualidad, por lo que nuestro estudio no quedaría reducido a un diagnóstico del capitalismo clásico, sino que incidiría en las formas de capitalismo contemporáneas y en las sociedades que lo acompañan. Tal era nuestro objetivo.

Todas las limitaciones que este estudio presenta quedan propuestas y abiertas para investigaciones futuras. A pesar de estas líneas de fuga, en la presente investigación se ha logrado cumplir con todos los objetivos que nos planteamos.

Para terminar, queremos señalar que, a pesar de nuestro diagnóstico, la realidad es cambiante. Como muestra la cita con la que se abren estas conclusiones, atendiendo a la potencia que posee la acción, tal como Arendt contextualiza en su obra, dependerá de los seres humanos que el desierto que siembra el capitalismo se transforme en un oasis.

---

<sup>944</sup> Esta información puede consultarse en <https://es.statista.com/estadisticas/635551/google-ingresos-mundiales-anuales/>

## Resumen

### Capitalismo y desaparición del mundo. Un diálogo (abierto) con Hannah Arendt

Son dos los objetivos principales de esta tesis. Primero, comprender las condiciones que han llevado al hastío, al desinterés y al abandono del espacio político por parte de la ciudadanía. Y segundo, que el mundo haya devenido un espacio flexible, inestable, móvil e incierto. El auge del individualismo y la exaltación de la vida privada, el haber hecho de la actividad de la labor la actividad humana por excelencia y la actitud hiperconsumista que caracteriza nuestras sociedades occidentales, todo ello al abrigo de políticas basadas en la representación, han hecho que se mantenga en la actualidad el fenómeno que Hannah Arendt identificó en su obra como la *desaparición del mundo*. La hipótesis fundamental que articula este estudio es que el elemento clave que puso en marcha tales condiciones a partir de la modernidad y que ha llevado en la actualidad al debilitamiento del tejido de lo político, así como al socavamiento de la estabilidad y la objetividad de las cosas, es la organización social y económica capitalista.

Suponer que el capitalismo destruye el mundo nos ha obligado a abrir dos líneas de investigación heterogéneas que acaban comunicándose en nuestra hipótesis: por un lado, el estudio de la noción de *mundo* y de las condiciones que llevan a su desaparición a partir del pensamiento de Hannah Arendt y, por otro lado, el análisis del capitalismo a partir de los estudios de Karl Marx, pero siempre bajo el marco teórico del concepto arendtiano de *mundo*. Esto significa que nuestra crítica al capitalismo está adscrita al marco teórico de las categorías arendtianas de *mundo* y *desaparición del mundo*. Así mismo, aunque el pensamiento de Hannah Arendt es fundamental en nuestra hipótesis, ya que delimita, acota, enmarca y guía nuestra lectura del capitalismo, esta tesis no es una tesis sobre Hannah Arendt, sino que de lo que tratamos es de pensar un problema contemporáneo: el debilitamiento del tejido político y la estabilidad del mundo por mor de la producción de capital.

Siguiendo el diagnóstico arendtiano, lo que nos encontramos es que son diversos los factores que llevan en la actualidad a que el mundo se aliene. Tal diversidad nos ha obligado a que, lo que se planteaba inicialmente como un diálogo íntimo entre nosotros,

Arendt y Marx, haya acabado siendo un diálogo (*abierto*) a otros interlocutores que arrojan luz sobre nuestra hipótesis: Silvia Federici, David Harvey, Peter Linebaugh, Eric Hobsbawm, Walter Benjamin, Santiago Alba Rico, Carlos Fernández Liria, Seyla Benhabib o John Locke son algunos de los más importantes.

Situando conceptualmente nuestra hipótesis, por *mundo* vamos comprender un espacio artificial que se sitúa entre los seres humanos y que depende de estos para existir. El mundo será entendido como un espacio material estable creado a partir de los objetos que surgen de la actividad del trabajo y, por otro lado, como un espacio inmaterial que emerge *en* el ejercicio de la acción y el diálogo público y plural de la ciudadanía. Por consiguiente, el mundo nunca es un espacio natural dado, este se identificaría con el *no mundo*, porque en él los seres humanos nos reducimos, como cualquier otro ser vivo, a una *condición de animalidad*. Solo el mundo hace posible actualizar la condición *humana*.

Apoyaremos nuestra argumentación en todos los elementos que Arendt señala como condiciones que llevaron a la desaparición del mundo a excepción de uno: el planteamiento arendtiano por el que se separan las cuestiones privadas o sociales del dominio político. A diferencia de Arendt, consideramos que las cuestiones sociales son genuinamente políticas, por lo que no fundamentaremos nuestra crítica en esta distinción.

Desde nuestra lectura, el capitalismo destruye el mundo en cinco sentidos:

1. La lógica del capital, el eterno ciclo producción-consumo idéntico al metabolismo de la labor y de la vida biológica, está emparentada con el no mundo.

2. El triunfo de la labor eclipsa la acción política porque permite producir plusvalor subsumiendo así a los seres humanos en un permanente estadio de barbarie.

3. El orden del capital socava de forma sistémica la propiedad, la cual es condición necesaria que hace que los seres humanos puedan tener un lugar en el mundo desde el que poder satisfacer sus necesidades biológicas fundamentales y a su vez constituirse como productores independientes. No afirmaremos con Arendt que no poseer un lugar en el mundo implique perder la condición ciudadana porque, a nuestro modo de ver, supondría negar el espacio público a nuevos discursos y agentes políticos.

Los laborantes pueden ser ciudadanos siempre que ejerzan la acción política.

4. El hiperconsumo que se exige a la sociedad, con el fin de que la producción de mercancías no pare, hace de las cosas meros consumibles. De esta manera se socava la estabilidad que el mundo material necesita para albergar la vida humana abocando a los seres humanos a vivir en un mundo incierto, flexible e inseguro.

5. El capital no favorece espacios para el diálogo ciudadano porque su máxima es el movimiento. Los espacios del capital son espacios circulatorios. Sin embargo, atendiendo a que el espacio político depende del diálogo entre los seres humanos, este es un espacio móvil que puede aparecer en cualquier lugar. Esto implica que todo espacio para el capital pueda ser resignificado como un espacio para la ciudadanía, aunque ciertamente esta práctica no entra en la lógica de la acumulación de capital y por ende, la planificación capitalista del espacio no se organiza atendiendo a esta demanda.

Mostrar estos cinco sentidos por los que el capitalismo destruye el mundo es lo que trataremos de hacer con esta tesis, lo que a su vez implica, por un lado, actualizar las principales categorías del pensamiento arendtiano y, por otro, valorar la amenaza que supone el capitalismo para la constitución del mundo y el mantenimiento de la condición humana. Allí donde el orden del capital gobierna, el mundo se vuelve una imposibilidad. Mundo y capital se excluyen.

## **Abstract**

### **Capitalism and *Worldlessness*. An (open) dialogue with Hannah Arendt**

This thesis addresses two main objectives, namely to understand the conditions that have led to weariness, disinterest and desertion of the political space by citizens, as well as the fact that the world has become a flexible, unstable, mobile and uncertain space. The rise of individualism and the exaltation of private life, the triumph of labor as the principal human activity and finally, the hyper-consumerism attitude that characterizes western societies, all accompanied by representative policies, have resulted on the present time in the maintenance of the phenomenon that Hannah Arendt identified in her works as *Worldlessness*. The principal hypothesis in this study states that the key element promoting these conditions since modernity until present times that weaken the political space as well as undermine the stability and objectivity of *things* are the social and economic organization of capitalism.

To assume that capitalism destroys the world has forced us to establish two heterogeneous lines of research that converge in our hypothesis: on the one hand, the study of the notion of *world* and the conditions leading to its disappearance based on Hannah Arendt's thoughts. On the other hand, the analysis of capitalism according to Karl Marx's understanding, however interpreted under the theoretical framework of the Arendtian concept of *world*. Therefore, our critique of capitalism is attached to the theoretical framework of the Arendtian categories of *World* and *Worldlessness*. Likewise, though Hannah Arendt's thinking is fundamental in our hypothesis, as far as it delimits, frames and guides our comprehension of capitalism, this research is not a thesis about Arendt, but rather a contribution about a contemporary issue: the weakening of the political space and of the stability of the world in order to benefit capital production.

Following Arendt's diagnosis, we will encounter various factors that presently lead to the alienation of the world. Such diversity has forced us to broaden the dialogue, which initially was intended to be an intimate dialogue between us, Arendt and Marx, to various interlocutors who shed light upon our hypothesis: Silvia Federici, David Harvey, Peter Linebaugh, Eric Hobsbawm, Walter Benjamin, Santiago Alba Rico,

Carlos Fernández Liria, Seyla Benhabib and John Locke are some of the most relevant ones.

Within the conceptual framework of our hypothesis, *world* means an artificial space that is situated between human beings and that depends on them to exist. The world is understood as a stable material space created from the objects that arise from work and besides, as an immaterial space that emerges during the exercise of political action and the public and plural dialogue of citizenship. Consequently, the world is never a given natural space. This would be the *non-world*, a place where human beings reduce themselves, as any other living being, to a condition of *animality*. Only the world enables to update the human condition.

Our argument builds on all the elements that Arendt points out as conditions that led to the alienation of the world except for one: the Arendtian approach by which private or social questions are separated from the political space. Unlike Arendt, we consider social issues to be genuinely political, thus we will not rely on this distinction in our critique.

Following our conclusions capitalism destroys the world in five aspects:

1. The logic of capital, the eternal production-consumption cycle identical to the metabolism of labor and biological life, is related to the non-world.

2. The triumph of labor overshadows political action because it allows the production of *surplus value*, thus subsuming human beings in a permanent stage of barbarism.

3. The order of capital systemically undermines property. Property is a necessary condition that allows human beings to have a place in the world from which they can satisfy their fundamental biological necessities and at the same time become independent producers. We disagree with Arendt's notion that not having a place in the world implies losing the citizenship status because this, from our point of view, would mean denying political space to new discourses and political agents. Laborers can be citizens as long as they exercise political action.

4. The hyper-consumption which is required from society, in order to prevent the collapse of production of commodities, transforms *objects* into mere consumables.



In this manner, the stability that the material world needs to harbor human life is undermined, dooms human beings to live in an uncertain, flexible and insecure world.

5. Capital does not favor spaces intended for citizen's dialogue because movement is its maxim. The spaces of capital are circulatory ones. However, considering the political space as dependent on the dialogue among human beings, this space is a mobile one that can appear anywhere. Subsequently, every space of capital can be redefined as a space for citizenship, although this practice certainly does not enter into the logic of capital accumulation and therefore capitalist spatial planning is not organized in response to this demand.

This study aims to examine and demonstrate these five aspects by which capitalism destroys the world. Simultaneously, this implies, on the one hand, updating the most important categories of the Arendtian's thought and on the other hand assessing the threat that capitalism represents for the constitution of the world and to maintain the human condition. There where the order of capital governs the world becomes an impossibility. World and capital excluded each other.

## Índice de ilustraciones

- Ilustración 1. Crecimiento de Londres en el siglo XIX 298
- Ilustración 2. *Comedian*, Mauricio Cattelan. 322
- Ilustración 3. Plano de la ciudad de Nantes 355
- Ilustración 4. Honoré Daumier, Musée des Transports et des Communications 361
- Ilustración 5: Red ferroviaria francesa siglo XIX 361
- Ilustración 6: Transportando una res. 363
- Ilustración 7: Bloques de piedra transportados por caballos de tiro. 364
- Ilustración 8: Transporte en carro, París. 364
- Ilustración 9. Rue de Marmousset. 366
- Ilustración 10. Rue de Glatigny 366
- Ilustración 11. Honoré Daumier, Actualités, pl. 57 367
- Ilustración 12. Actualités, pl. 54, Le Charivari. 368
- Ilustración 13. Apertura de la Avenue de la Opera. 368
- Ilustración 14. Demoliciones para la construcción del Boulevard Haussmann. 369
- Ilustración 15. Avenue de l'Opera. 370
- Ilustración 16. Rue Rivoli 371
- Ilustración 17. Grand magasin Au Coin de Rue. 373
- Ilustración 18. Le carreau des Halles. 374
- Ilustración 19. Le Carreau des Halles, Le Couteux. 374
- Ilustración 20. Passage de Choiseul. 375
- Ilustración 21. Galerie d'Orleans. 375
- Ilustración 22. Grand magasin Printemps. 376
- Ilustración 23. Galeries Lafayette. 378
- Ilustración 24. Los suburbios de París. 381
- Ilustración 25. Honoré Daumier, Le train de plaisir. 382
- Ilustración 26. Honoré Daumier, *Vue prise dans un quartier en démolition*. 382



## Fuentes de las ilustraciones

Ilustraciones 1, 5, 11, 16, 18 y 19. Harvey, D., *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2006.

Ilustración 2. Rhona Wise Efe, “El artista del váter de oro macizo vende ahora un plátano pegado a una pared por unos 135.000 euros”, *elmundo.es*, (6 de Diciembre de 2019). Recuperado de:  
<https://www.elmundo.es/f5/comparte/2019/12/06/5dea6334fc6c83e5238b45a5.html>

Ilustración 3. Martín Ramos, A (Ed.) *La calle moderna en 30 autores contemporáneos y un pionero*, Barcelona, Iniciativa digital politécnica, 2014.

Ilustración 4, Honoré Daumier, Musée des Transports et des Communications, Litografía, Lilly Jacobson Collection, Litografía, Recuperado de :  
<https://commons.und.edu/daumier-prints>

Ilustraciones 6, 7 y 8:

Recuperadas de: Frémaux. T., Bertrand T., (Productores), Frémaux. T (director), *Lumière! L'aventure commence* [documental], Francia, Caramel Films, 2017.

Ilustración 9.

Charles Marville, Rue des Marmousets, 1853–70, París, Francia, State Library Victoria Collection, Recuperado de :  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles\\_Marville,\\_Rue\\_des\\_Marmousets,\\_ca.\\_1853%E2%80%9370.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Charles_Marville,_Rue_des_Marmousets,_ca._1853%E2%80%9370.jpg)

Ilustración 10. Charles Marville, Rue de Glatigny, Paris, 1865, Brown University Library Collection, Recuperado de :  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rue\\_de\\_Glatigny,\\_Paris,\\_1865.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Rue_de_Glatigny,_Paris,_1865.jpg)

Ilustración 12. Honoré Daumier, « Actualités », pl. 54, On a raison d’laisser c’tte tour là debout... faudrait monter en ballon pour la démolir !...Le Charivari, 1852. Litografía, en © [www.daumier-register.org](http://www.daumier-register.org)

Ilustración 13. Charles Marville, Apertura de la Avenida de la Opera. 1853, Recuperado de: [https://www.wikiwand.com/es/Avenue\\_de\\_l%27Op%C3%A9ra](https://www.wikiwand.com/es/Avenue_de_l%27Op%C3%A9ra)

Ilustración 14. Agence de Presse Meurisse, L’achèvement du boulevard Haussmann à Paris, Recuperado de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%27ach%C3%A8vement\\_du\\_boulevard\\_Haussmann\\_%C3%A0\\_Paris,\\_1925,\\_agence\\_Meurisse.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:L%27ach%C3%A8vement_du_boulevard_Haussmann_%C3%A0_Paris,_1925,_agence_Meurisse.jpg)

Ilustración 15. Anónima, L’ Avenue de l’Opera. Postal, Recuperada de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Avenue\\_de\\_l%27Op%C3%A9ra#/media/Archivo:Avenue\\_de\\_l'Op%C3%A9ra\\_1900\\_-\\_lartnouveau-com.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Avenue_de_l%27Op%C3%A9ra#/media/Archivo:Avenue_de_l'Op%C3%A9ra_1900_-_lartnouveau-com.jpg)

Ilustraciones 17 y 22. Serrano Saseta, R., “Aspectos urbanos y arquitectónicos de los grandes almacenes de París: modernización del gran comercio urbano a partir de la primera mitad del siglo XIX”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Vol.10, nº 211, 2006. Recuperado de: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-211.htm>

Ilustración 20. Benjamin, W., *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013.

Ilustración 21. Galerie d’Orleans, 1831, Recuperado de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Galerie\\_d%27Orl%C3%A9ans\\_\(Paris\)#/media/File:Galerie\\_of\\_the\\_Palais\\_Royal\\_-\\_interior,\\_1831\\_\(cropped\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Galerie_d%27Orl%C3%A9ans_(Paris)#/media/File:Galerie_of_the_Palais_Royal_-_interior,_1831_(cropped).jpg)

Ilustración 23. Anónima, Galeries Lafayette, Recuperado de: <https://www.pinterest.es/pin/80220437091421224/>

Ilustración 24. Charles Marville, Rue Champlain, un grupo de cabañas, 1858-78, Recuperado de: [https://elpais.com/cultura/2014/03/25/actualidad/1395772826\\_215561.html](https://elpais.com/cultura/2014/03/25/actualidad/1395772826_215561.html)

Ilustración 25. Honoré Daumier, Aspect d'une gare de chemin de fer au moment du départ d'un train de plaisir, 1852. Lilly Jacobson Collection, Recuperado de : <https://commons.und.edu/daumier-prints/1305/>

Ilustración 26. Honoré Daumier, *Vue prise dans un quartier en démolition*, 1954, Litografía, Lilly Jacobson Collection, Recuperado de : <https://commons.und.edu/daumier-prints/77/>



## Bibliografía

### 1. Bibliografía Hannah Arendt

#### 1.1. Libros

*El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2009 [trad. Agustín Serrano de Haro].

*Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2006 [trad. Guillermo Solana].

*The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958 [trad. Ramón Gil Novales, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005].

*Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Editorial Lumen, 2000 [trad. Daniel Najmias].

*Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996 [trad. Ana Poljak].

*Eichmann en Jerusalén* Barcelona, Debolsillo, 2006 [trad. Carlos Rivalta].

*Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2009 [trad. Pedro Bravo].

*Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990 [trad. Claudia Ferrari].

*On Violence*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1970 [trad. Guillermo Solana, *Sobre la Violencia*, Madrid, Alianza, 2005].

*Crisis de la república*, Madrid, Editorial Trotta, 2015 [trad. Guillermo Solana Alonso].

*La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004 [trad. Rosa Sala Carbó].

*La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002 [trad. Fina Birulés y Carmen Corral].

*Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003, [trad. Carmen Corral].

*¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997 [trad. Rosa Sala Carbó].

*Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, [Ed. Marie Loise Knott, trad. Rosa Sala Carbó]

*Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid, Caparrós editores, 2005. [trad. Agustín Serrano de Haro, Alfredo Serrano de Haro y Gaizka Larrañaga Argárate].



- Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997 [trad. Elena Martínez Rubio].
- De la historia a la acción*. Barcelona, Paidós, 1995 [trad. y Ed. Fina Birulés].
- Diario filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006. [trad. Raúl Gabás].
- Diario filosófico 1950-1973. Notas y apéndices*, Barcelona, Herder, 2006 [trad. Raúl Gabás].
- Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de reflexiones sobre la revolución húngara*, Madrid, Encuentro, 2007 [trad. M. López y Agustín Serrano de Haro].
- Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007 [ed. Jerome Kohn, trad. Miguel Candel y Fina Birulés].
- The Promise of Politics*, New York, Schocken Books, 2007 [trad. Eduardo Cañas y Rosa Sala Carbó, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2015].
- Escritos judíos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009, [trad. Eduardo Cañas, Miguel Candel, Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez, Ibáñez].
- Lo que quiero es comprender: sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta, 2010 [trad. De Manuel Abella y José Luis López de Uraga].
- Los hombres y el terror y otros ensayos*, Barcelona, RBA, 2012 [trad. Efrén del Valle y Francesc Pedrosa].
- Más allá de la filosofía. Escritos sobre cultura, arte y literatura*, Madrid, Trotta, 2014 [Ed. Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster, trad. Ernesto Rubio].
- La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página indómita, 2016 [trad. Ana González Castro y Diego Ruiz Oliveira].
- Verdad y mentira en la política* Barcelona, Página Indómita, 2017 [trad. Roberto Ramos Fontecoba].
- ¿Qué es la filosofía de la existencia?*, Madrid, Biblioteca nueva, 2018 [trad. Agustín Serrano de Haro].

## 1.2 Artículos y conferencias de Hannah Arendt

- “Understanding and Politics. (The Difficulties of Understanding)”, *Partisan Review*, 4. Vol. 20, 1953. pp. 377-392 [trad. cast. de Fina Birulés, “Comprensión y política”, *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 29-46.

- “History and Immortality”, *Partisan Review*, Vol. 24, nº 1, 1957, pp.11-53 [trad. cast. de Fina Birulés, “Historia e inmortalidad”, *De la Historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 47-74.
- “Philosophy and Politics”, *Social Research*, Vol. 57, nº 1,1990, pp. 73-103.
- “Walter Benjamín. 1892-1940”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 139-192.
- “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp.13-42.
- “Bertolt Brecht. 1898-1956”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 193-236.
- “Rosa Luxemburgo. 1871-1919”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 43-66.
- “Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 67-80.
- “Isak Dinesen. 1885-1963”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 81-96.
- “Hermann Broch. 1886-1951”, *Sobre la humanidad en tiempos de Oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 97-138.
- “Labor, trabajo, acción. Una conferencia”, *De la Historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 89-108.
- “El pensar y las reflexiones morales”, *De la Historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp.109- 138.
- “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento”, *De la Historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 139-171.
- “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 279-294.
- “La crisis en la cultura: su significado político y social”, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 209-238.

- “La crisis en la educación”, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 185-208.
- “La tradición y la época moderna”, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 23-48.
- “Prefacio: La brecha entre el pasado y el futuro”, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 13-32.
- “¿Qué es la autoridad?”, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 101-154.
- “¿Qué es la libertad?”, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 155-184.
- “El concepto de historia antiguo y moderno”, *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 49-100.
- “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 23-48.
- «Heidegger el zorro», *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós editores, 2005, pp. 415-417.
- “De la naturaleza del totalitarismo. Ensayo de comprensión”, *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós editores, 2005, pp. 395-434.
- “Conferencia de la *Rand School*”, *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós editores, 2005, pp. 267-282.
- “La preocupación por la política en el reciente pensamiento filosófico europeo”, *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós editores, 2005, pp. 515-539.
- “Del desierto y los oasis”, *Revista de Occidente*, nº 305, 2006, pp. 99-102.
- “Visita a Alemania 1950. Los efectos del régimen nazi”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 41-67.
- “Europa y América. Sueño y pesadilla”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 69-89.
- “Nosotros los refugiados”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 9-22.
- “El «problema alemán»”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 23-40.

- “Little Rock. Consideraciones heréticas sobre la cuestión de los negros y la «equality»”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 91-112; “Reflexiones sobre Little Rock”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 187-202.
- “Desobediencia civil,” *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 113-151.
- “200 años de la revolución americana”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 153-169.
- “El «problema alemán» no es ningún problema”, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2006, pp. 207-217.
- “El pensar y las reflexiones morales”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 161-184.
- “El vicario: ¿silencio culpable?”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 203-212.
- “A casa a dormir”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 237-251.
- “Auschwitz a juicio”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 213-236.
- “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 49-74.
- “Algunas cuestiones de filosofía moral”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 75-150.
- “Responsabilidad colectiva”, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Espasa Libros, 2007, pp. 151-160.
- “Reflexiones sobre la revolución húngara”, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Madrid, Encuentro, 2007, pp. 67-120.
- “Contra los círculos privados”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009, pp. 94-96.
- “La tradición oculta”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2009, pp. 366-388.

- “Los judíos en el mundo de ayer. A propósito de: *The World of Yesterday*, an autobiography, de Stefan Zweig”. *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 409-420.
- “¿Paz o armisticio en Oriente Próximo?”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 524-553.
- “La asimilación original”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 97-104.
- “La guerra judía que no está sucediendo”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 208-265.
- “Entre el silencio y el enmudecimiento”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 266-279.
- “Dinamita filistea”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp.290-293.
- “Huéspedes en tierra de nadie”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 293-295.
- “Nuevos líderes surgen en Europa”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 341-345.
- “Un camino hacia la reconciliación de los pueblos” *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 346-352.
- “Nosotros, los refugiados” *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 353-365.
- “Respuesta a unas preguntas remitidas por Samuel Grafton”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 576-589.
- “La destrucción de seis millones”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 596-602.
- “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”. Entrevista con Adelbert Reif, *Crisis de la república*, Madrid, Trotta, 2015, pp. 153-177.
- “Sócrates”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp. 43-76.
- “La tradición de pensamiento político”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp. 77-98.
- “La revisión de la tradición por Montesquieu”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp. 99-106.
- “De Hegel a Marx”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp.107-118.

“El final de la tradición”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp. 119-130.

“Introducción a la política”, *La promesa de la política*, Barcelona, Austral, 2015, pp. 131-224.

“Epílogo”, *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2015, pp. 225-228.

“¿Qué queda? Queda la lengua materna. Una conversación con Günter Gaus”, *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2016, pp. 9-50.

“Eichmann era escandalosamente necio”. *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2016, pp. 51-80.

“La última entrevista”, *La última entrevista y otras conversaciones*, Barcelona, Página Indómita, 2016, pp.127-155.

“Verdad y política”, *Verdad y mentira en la política*, Barcelona, Página Indómita, 2017, pp. 11-80. También en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, pp. 239-278.

“La mentira en política. Reflexiones sobre los documentos del pentágono”, *Verdad y mentira en la política*, Barcelona, Página Indómita, 2017, pp. 81-142.

### 1.3. Correspondencia:

*Hannah Arendt–Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, Lotte Kohler y Hans Saner (eds.), New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

*Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy*, Barcelona, Lumen, 1999 .

*Arendt, H. y Heidegger, M., Correspondencia 1925-1975*, Barcelona, Herder, 2000.

*Within Four Walls: The correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blucher, 1936- 1968*, Lotte Kohler (ed.), New York, Harcourt Brace, 2000.

“Política y crimen, Un intercambio epistolar: Hannah Arendt y Hans Magnus Enzensberger”, *Revista de Occidente*, noviembre de 2006, nº 305, pp.103-113.

“La controversia sobre el caso Eichmann. Carta a Gershom Scholem”, *Escritos judíos*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 569-575.

#### 1.4. Obras sobre Arendt:

ADLER, L., *Hannah Arendt*, Barcelona, Ediciones Destino, 2006.

BÁRCENA, F., *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder, 2006.

BENHABIB, S., *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Maryland, Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc., 2003.

BIRULÉS, F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

CALDERÓN, P., *Hannah Arendt y la condición judía: Paria y advenedizo, dos actitudes posibles frente a la judeidad*. (Tesis de magister). Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2013.

CANOVAN, M., (1992). *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

CANOVAN, M., *The Political Thought of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

COLLIN, F., *L'homme est-il devenu superflu: Hannah Arendt*, París, Odile Jacob, 1999.

DI PEGO, A., *La modernidad en cuestión: Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*, La Plata, Editorial de la Universidad Nacional de La Plata, 2015.

DOSSA, S., *The public real and the public self. The political theory of Hannah Arendt*, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1989.

FORTI, S., *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra/ Universitat de Valencia/ Instituto de la mujer, 2001.

KRISTEVA, J., *Hannah Arendt*, New York, Columbia University Press, 2001.

LARRAURI, M., *La libertad según Hannah Arendt*, Valencia, Tándem Edicions, 2004.

PITKIN, H., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's concept of the social*, Chicago, Chicago University Press, 1998.

POSADA KUBISSA, L., *¿Quién hay en el espejo? Lo femenino en la filosofía contemporánea*, Madrid, Cátedra, 2019.

SÁNCHEZ MUÑOZ, C., *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.

STRAEHLE, E., *Una lectura desde la autoridad*, (tesis doctoral), Universitat de Barcelona, Barcelona, 2016.

TAMINIAUX, J., *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.

VENMANS, P., *El mundo según Hannah Arendt* (Trad. Laura Alonso Padula), Madrid, Punto de Vista Editores, 2017.

VILLA, D., *Arendt and Heidegger. The fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt: For Love of the World*, United States, Yale University Press, 1982.

—, *Hannah Arendt*, París, Anthropos, 1986.

—, *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós, 2006.

### 1.5. Artículos sobre Arendt

AZAM, G., “Hannah Arendt et Karl Polanyi : le libéralisme économique, l'effondrement du politique et la société de masse”, *Revue du Mauss*, Vol. 2, n° 34, 2009, pp. 321-335.

BALLESTEROS, A., “Hannah Arendt: la pérdida de la propiedad privada en los orígenes del capitalismo”, *Persona y Derecho*, Vol. 75, 2017, pp. 31-49.

—, “Hannah Arendt: el delito original de los Estados Unidos”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 33, 2016, pp. 27-41.

BARRIO, C., “El quién de la acción política en Hannah Arendt: la figura del espectador narrador y los juicios reflexivos”, *Areté revista de filosofía*, 28 (1), 2016, pp. 105-125.



- BENHABIB, S., “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 97-115.
- , “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, en *Social Research*, LVII, 1, 1990, pp. 167- 196.
- , “Feminist Theory and Hannah Arendt’s Concept of Public Space”, *History of Human Sciences*, Vol. 6, nº 2, 1993, p. 97-114.
- , “El reluctant modernismo de Hannah Arendt: el diálogo con Martín Heidegger”, *Episteme, colección Eutopías*, Vol.114, 1996.
- BERNSTEIN, R. J., “¿Cambió Hannah Arendt de opinión?”, En Birulés. F (Comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 235-257.
- BOELLA, L. “¿Qué significa pensar políticamente?”, en Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 177-234.
- CAMPILLO, A. “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt”, *Daimón, revista de filosofía*, nº 26, 2002, pp. 159-186.
- , “Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros”. *Revista de filosofía*, Vol. 39, nº 2, 2014, pp. 169-188
- CAMPILLO, N, “«Mundo» y «pluralidad» en Hannah Arendt”, *Intersticios*, nº 22/23, 2005, pp.87-100.
- COLLIN, F., “Nacer y tiempo. Agustín en el pensamiento arendtiano”, en Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp.77-96.
- COMESAÑA SANTALICES. G.M., “Lectura feminista de algunos textos de Hannah Arendt”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 18, 2001, pp.125-142.
- CANOVAN, M., “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp.51-75.
- CRISORIO, R.L., PATIERNO. N., “Cuerpo y naturaleza humana en la obra de Hannah Arendt”, *Interthesis*, Florianópolis, Vol. 13, nº 2, 2016, pp. 1-18.
- DI PEGO, A. “Hannah Arendt y la política en la época moderna: entre el totalitarismo y la sociedad de masas”, *Los filósofos y los días. Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad*, (Moran. J., Compilador), La plata, De la campana, pp. 35-60.

- , “Pensando el espacio público desde Hannah Arendt: Un diálogo con las perspectivas feministas”. *Question*, Vol. 1, n° 11, 2006. Disponible en:  
[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8429/pr.8429.pdf)
- , “Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática”, *Intersticios*, Vol.10, n° 22/23, 2005, pp. 39-69.
- DUARTE, A. “Hannah Arendt y la política radical: más allá de las democracias realmente existentes”, *En-claves del pensamiento*, Vol. I, n° 1, junio 2007. pp. 143-154.
- ESTEBAN ENGUITA, J.E., “Praxis, poder y libertad. Hannah Arendt y la determinación de lo político”, *Revista de Occidente*, n° 305, 2006, pp.69-77.
- ESPÓSITO, R., “Vida biológica y vida política”, *Revista Pléyade*, n° 12, 2013, pp. 15- 33.
- , (2000): “¿Polis o comunitas?” Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 117-129.
- FENICHEL PITKIN, H., “On Relating Private and Public”, *Political Theory*, Vol. 9, n° 3, 1981, pp. 327-352.
- FERRARI BRAVO, L., “*Travail et politique. Marx et Arendt*”, *Cahiers du GRM*, 2016, en : <https://journals.openedition.org/grm/764>
- GARCÍA, D. E. Y KOHN WACHER, C., “Hannah Arendt: la vigencia de un pensamiento”, *Revista Enfoques*, Vol. 8, n° 13, 2010, pp. 11-30.
- GARCÍA, D. E. “Sobre la posibilidad de pensar la sociedad civil en Hannah Arendt”, *Intersticios*, año 10, n°s 22/23, 2005, pp. 13-38.
- GUERRA PALMERO, M. J., “Hannah Arendt sobre Rahel Varnhagen. A propósito de marginaciones existenciales”, *Boletín Millares Carlo*, n° 28, 2009, pp. 271.288.
- HABERMAS, J. “El concepto de poder de Hannah Arendt”, *Perfiles filosófico-Políticos*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 205-222.
- HOBBSAWM, E., “Hannah Arendt acerca de la revolución”, *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2010.
- , “On Revolution by Hanna Arendt” *Wiley for Wesleyan University*, Vol. 4, n° 2, 1965, pp. 252-258.
- JAY, M., “El existencialismo político de Hannah Arendt”, Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 147-176.

—, “Hannah Arendt: Opposing Views”, *Partisan Review*, Vol. 45, nº 3, 1978, pp. 348-368.

JIMENEZ DIAZ, J.F. “La propuesta de ciudadanía democrática en Hannah Arendt”, *Política y Sociedad*, Vol.50, nº 3, 2013, pp. 937-958.

JONAS. H., “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, Birulés, F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 23-40.

KENNEY, CH., “Habermas y el concepto de poder en la obra de Hannah Arendt”, *Arete*, Vol. 3, nº 2, 1991, pp.234-252.

KOHN WACHER, C., “Solidaridad y poder comunicativo: La praxis de la libertad en la filosofía política de Hannah Arendt”, *Res Publica*, nº 5, 2000, pp. 73-92.

KNAUER, J, “Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action”. *American Political Science Review*, Vol. 74, nº 3, 1980, pp. 721-733.

LA CAZE, M., “The miraculous power of forgiveness and the promise”, en Anna Yeatman (et al.) *Action and appearance: Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, London, Continuum, 2011, pp. 150-165.

LAFER, C. “Experiencia, acción y narrativa. Reflexiones sobre un curso de Hannah Arendt”, *Revista de Occidente*, nº 305, 2006, pp.78-98.

LASAGA, J., “Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra”. *Investigaciones fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 5, 2007, pp. 125-152.

—, “Arendt: pensar para actuar”, *Revista de occidente*, nº305, 2006, pp.148-154.

LEFORT, C. (2000) Hannah Arendt y la cuestión de lo político, en Birulés F. (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.131-144.

LÓPEZ MERINO, M.J., “Terror, labor y consumo: la sociedad de los seres superfluos según H. Arendt”, *Revista de filosofía*, Vol. 71, 2015, pp. 93-112.

MARTINEZ MARTINEZ, M.A., “Del homo faber al animal laborans: la violencia de la racionalidad instrumental”, *En-claves del pensamiento*, Vol. I, nº 1, 2007. pp. 39-62.

MONFORT PRADES, J. M. “La sociedad de masas en el pensamiento de Hannah Arendt”. *Ágora: Papeles de Filosofía*, Vol.35, nº1, 2015, pp.49-76, <https://doi.org/10.15304/ag.35.1.2382>.

- NORTON, A., "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt" en Honig, B., (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, pp.247-261.
- PALACIOS CRUZ, V., "El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular", *Thémata. Revista de filosofía*, nº 38, 2007, pp. 77-89.
- QUINTANA, L., "Vida y política en el pensamiento de Hannah Arendt", *Revista de ciencia política*, Vol. 29, nº 1, 2009, pp.185-200.
- RIBEIRO ALVES NETO, R., "Hannah Arendt e a biopolítica: Distinção e indistinção entre mundo e vida", *Princípios, revista de filosofia*, Vol.19, nº 31, 2012, pp.181- 207
- RIVERA DE ROSALES, J., "Kant y Hannah Arendt: la comunidad del juicio Reflexionante", *Ideas y valores, Revista Colombiana de Filosofía*, nº 128, 2005, pp. 3-31.
- SÁNCHEZ, MARIA CECILIA, "Hannah Arendt: la singularidad humana como efecto de lo político", *Revista de humanidades de Valparaíso*, nº 6, 2015, pp. 19-28.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C., "Hannah Arendt como pensadora de la pluralidad", *Intersticios*, Año 10, nºs 2/23, 2005, pp. 101-118.
- , "Hannah Arendt: los caminos de la pluralidad", *Cuaderno Gris. Época III*, nº 9, 2007, pp. 221-237.
- , "Hannah Arendt: la singularidad humana como efecto de lo político". *Revista de Humanidades de Valparaíso*, año 3, nº 6, 2015, pp. 19-28.
- SANHUEZA POBLETE, M. S., "Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt", *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, nº 3, 2014, pp. 99-113.
- SERRANO DE HARO, A., "Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt", *Investigaciones Fenomenológicas*, *Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 6, 2008, pp. 299-308.
- STRAEHLE PORRAS, E., "Sentido común, poder y libertad. Una lectura de Hobbes desde la filosofía de Arendt", *Pensamiento y Cultura* Vol. 18, nº 2, 2015, pp. 111-135.
- , "De parques, plazas y oasis: una exploración de los espacios políticos en Hannah Arendt", *Las torres de Lucca*, nº 10, 2017, pp.21-49.

TAMINIAUX, J., “¿”Performatividad” y “grecomanía”?”, en VV.AA. *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, 2001, pp. 71-84.

WELLMER, A., “Hannah Arendt sobre el juicio: la doctrina no escrita de la razón”, en Birulés, F., (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 259-280.

ULAS INCE. O., “Bringing the Economy Back In: Hannah Arendt, Karl Marx, and the Politics of Capitalism”, *The Journal of Politics*, Vol. 78, nº 2, 2016, pp. 411-446.

URABAYEN, J., “La autonomía de lo político frente a lo personal y lo social-económico en la obra de Arendt”, *Revista de filosofía*, Vol. 39, nº. 1, 2014, pp. 7-27.

## 2. Bibliografía general

AGAMBEN. G., *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2010.

ALBA RICO, S., *La ciudad intangible. Ensayo sobre el fin del neolítico*, Hondarribia, Hiru, 2001.

—, *Capitalismo y nihilismo. Dialéctica del hambre y la mirada*, Madrid, Akal, 2007.

—, *Penúltimos días. Mercancías, máquinas y hombres*, Madrid, La catarata, 2016.

—, *Ser o no ser (un cuerpo)*, Barcelona, Seix Barral, 2017.

ALBA RICO, S., FERNÁNDEZ LIRIA, C., *Dejar de Pensar*, Madrid, Akal, 1986.

—, *Volver a pensar*, Madrid, Akal, 1989.

—, *El naufragio del hombre*, Hondarribia, Hiru, 2010.

ALLEN, R., *Revolución en los campos: la interpretación de la revolución Agrícola inglesa*, Historia Agraria, nº 26, 2002, pp. 13-32.

ARAGÜÉS, J. M., *El dispositivo Karl Marx. Potencia política y lógica materialista*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2018.

—, *Qué sabes de Marx*, Barcelona, RBA, 2019.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Madrid, Gredos, 1985.

BAUDRILLARD, J., *La sociedad de consumo*, Barcelona, Plaza & Janes, 1974.

- BAUMAN. Z., *Modernidad líquida*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2016.
- , *En busca de la política*, Méjico, Fondo de cultura económica, 2015.
- BECK, U, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós ibérica, 2006.
- BECKER, G., *El capital humano*, Madrid, Alianza Universidad, 1983.
- BENJAMIN, W., “Apuntes sobre París”, en *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013.
- , “París, capital del Siglo XIX”, en *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013.
- , *París*, Madrid, Casimiro Libros, 2013.
- , “El parís del segundo Imperio en Baudelaire”, *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2012.
- , *El París de Baudelaire*, Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora, 2012.
- BERMAN, M., *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*”, Madrid, Siglo XXI, 1982.
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.
- BONET CORREA. A., *Las claves del urbanismo*, Barcelona, Ariel, 1989.
- BRECHT, B., *Más de cien poemas*, Madrid, Hiperión, 1998.
- BROWN, W., *El pueblo sin atributos. La revolución secreta de neoliberalismo*, Barcelona, Malpaso ediciones, 2015.
- BUMSTED. J. M., *The People's Clearance: Highland Emigration to British North America*, Edimburg, Edinburgh University Press, 1982.
- BUTLER. J., *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2010.
- CAMPBELL. R. H., *Scotland since 1707: The Rise of and Industrial Society*, Nueva York, Barnes and Noble, 1965.
- CAMUS, A., *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1981.
- , *La peste*, Barcelona, Edhasa, 1977.
- CARO, A., *De la mercancía al signo/mercancía. El capitalismo, en la era del hiperconsumismo y del desquiciamiento financiero*, Madrid, Editorial Complutense, 2009.
- CARROLL, L., *Alicia a través del espejo*, Argentina, Ediciones del Sur, 2004.

- COLLINS, S., *Collins inglés-español*, Barcelona, Grijalbo, 1999.
- CONRAD, J., *El corazón de las tinieblas*, Barcelona, Juventud, 2006.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, M. A., *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- COSS, PETER., *The Origins of the English Gentry*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- CRARY, J., *24/7, El capitalismo al asalto del sueño*, Barcelona, Ariel, 2015.
- DAVIDOFF, L. Y HALL, C., *Fortunas familiares: hombres y mujeres de la clase media inglesa, 1780-1850*, Madrid, Cátedra, 1994.
- DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2007.
- DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 2010.
- DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza editorial, 2011.
- DÍAZ MARSÁ. M., *Modificaciones*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
- DICKENS, C., *Oliver Twist*, Madrid, Santillana, 2004.
- FEDERICI, S., *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
- FERNÁNDEZ LIRIA. C., *Sin vigilancia y sin castigo. Una discusión con Michel Foucault*, Madrid, Libertarias/Prodhuvi, 1992.
- , *¿Para qué servimos los filósofos?*, Madrid, La catarata, 2012.
- FERNÁNDEZ LIRIA, C., ALEGRE ZAHONERO, L., *El orden del capital. ¿Por qué seguir leyendo a Marx?*, Madrid, Akal, 2011.
- FLINN. M. (ed.) *Scottish Population History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- , *La vida de los hombres infames*, Argentina, Altamira, 1996.
- , *Hay que defender la sociedad*, Curso del Collège de France 1976, Madrid, Akal, 2003.
- , *Historia de la sexualidad, vol.1, la voluntad de saber*, México, siglo XXI, 2007.

- , *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- , *Seguridad, territorio y población, Curso del Collège de France (1977-1978)*, Madrid, Akal, 2008.
- , *Nacimiento de la biopolítica, Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal, 2009.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- , *Un diálogo sobre el poder y otros textos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- GAGO, V., *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Madrid, Traficantes de sueños, 2015.
- GAY, E. F. “Inclosures in England in the Sixteenth Century”. *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 17, n° 4, 1903, pp. 576-597.
- GEREMECK. B., *La piedad y la horca*, Madrid, Editorial Alianza, 1989.
- GORKI, M., *Los vagabundos*, Vizcaya, Zero S.A, 1972.
- GRAY. M., “Scottish Emigration: The Social Impact of Agrarian Change in the rural Lowlands 1775-1875”, en D. Flemming y B. Bailyn (eds.), *Perspectives in American History VII*, Cambridge, Mass., 1973.
- GRIMM, J. y GRIMM, W., *Hänsel y Gretel*, en:  
[https://www.grimmstories.com/es/grimm\\_cuentos/pdf/hansel\\_y\\_gretel.pdf](https://www.grimmstories.com/es/grimm_cuentos/pdf/hansel_y_gretel.pdf)
- HAMMOND J.L AND HAMMOND, B., *The village labourer 1760-1832*, London, Longmans Green & Co.,1912.
- HAN, B.C., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2017.
- HARARI, Y.N. *Sapiens. De animales a Dioses*, Barcelona, Debate, 2014.
- HARVEY, D., *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004
- , *El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión*, Buenos Aires, Biblioteca CLACSO,2005:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20130702120830/harvey.pdf>.
- , *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.
- , *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- , *Espacios del capital, hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007.
- , *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008.
- , *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2014.



- HEIDEGGER, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, infinitud, soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
- HEINRICH, M., *Crítica de la economía política: una introducción al capital de Marx*, Madrid, Escolar y mayo, 2008.
- HITCHCOCK. H.R., *Arquitectura de los siglos XIX y XX*, Madrid, Cátedra, 2008.
- HOBBSAWM. J., *La era de la revolución (1789-1848)*, Barcelona, Ed. Planeta, 2014.  
 —, *La era del capital (1848-1875)*, Barcelona, Ed. Planeta, 2014.  
 —, *La era del imperio (1875-1914)*, Barcelona, Ed. Planeta, 2014.  
 —, *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica, 2010.
- HOBBSAWM. E Y RUDÉ. G., *Revolución industrial y revuelta agraria*. Madrid, El Capitán Swing, 1978.
- KANT, I., *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986.  
 —, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008.
- KULTERMANN, U., *La arquitectura contemporánea*, Barcelona, Labor, 1969.
- LAÍN ESCANDEL, B., “Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular”, *Política y Sociedad* Vol. 52, nº 1, 2015, pp. 99-124.
- LAVAL, C., DARDOT, P., *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- LEFEBVRE, H., *La revolución urbana*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- LEMKE, T; LEGRAND. S., [et al.] *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva visión, 2006.
- LEVI, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik Editores, 2002.
- LINEBAUGH, P., *El manifiesto de la Carta Magna. Comunes y libertades para el pueblo*, Madrid, Traficantes de sueños, 2013.
- LIPOVETSKY, G., *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- LIS, C., SOLY, H., *Pobreza y capitalismo en la Europa preindustrial (1350-1850)*, Madrid, Akal, 1985.

- LOCKE, J., *The Second Treatise of Government*, New York, Barnes and Noble Books, 2004. [*Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Biblioteca nueva, 1999].
- LÓPEZ DE LUCIO, R., *Ciudad y urbanismo a finales del siglo XX*, Valencia, Universitat de Valencia Servei de Publicacions, 1993.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, P., “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, en *Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo*, Madrid, La catarata, 2010.
- MACKENZIE, M., *The History of the Highlands Clearances*, Glasgow, P. J. O' Callaghan, 1914.
- MARTÍN RAMOS, A., Ed., *La calle moderna en 30 autores contemporáneos y un pionero*, Barcelona, Iniciativa digital politécnica, 2014.
- MARX, K., *El capital*, tomo I, Madrid, Akal, 2000.
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse)*, (3 Vols.), Madrid, Siglo XXI, 2013.
- , *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, Barcelona, Grijalbo, 1974.
- MARX, K., ENGELS, F., *El manifiesto comunista*, Ediciones elaleph.com, 2000, en: <https://sociologia1unpsjb.files.wordpress.com/2008/03/marx-manifiesto-comunista.pdf>
- , *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014.
- MILLETT, K., *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 2017.
- MIR. L., LÓPEZ RASCH. J. C., “Cercamientos y derechos comunales en la Inglaterra del siglo XIII: Un abordaje historiográfico en torno al Estatuto de Merton (1236)”, *Memoria Académica*, nº37, 2011, pp. 251-260.
- MONJANE, B., “La lucha contra la ola de expropiaciones de tierras tras una crisis alimentaria global”, *elDiario.es*, (16/10/17).
- Accesible en: [https://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-africa-sur\\_1\\_3129637.html](https://www.eldiario.es/desalambre/implicados/movimientos-denuncian-empresas-africa-sur_1_3129637.html)
- MORO, T., *Utopía*, Barcelona, Planeta, 2016.
- MOULIER-BOUTANG, Y., *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Madrid, Akal, 2006.

- MUNCK, T., *La Europa del siglo XVII. 1598-1700*, Madrid, Akal, 1994.
- NORDHOFF, CH. Y NORMAN HALL, J., *El motín de la Bounty*, Barcelona, Muchnik, 2001.
- NUÑEZ, M., “De las cosas comunes a todos los hombres notas para un debate”, *Revista Chilena de Derecho*, vol. 41, nº 1, 2014, pp. 7- 36.
- PALMER THOMPSON, E., *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*, Madrid, Capitán Swing, 2019.
- PÉRONNET, M., *El siglo XVI: de los descubrimientos a la Contrarreforma (1492-1620)*, Madrid, Akal, 1990.
- PIKETTY, T., *El capital en el siglo XXI*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2014.
- POLANYI, K., *La gran transformación*, Méjico, Fondo de cultura económica, 2015.
- RIBERA PINEDA, A., “El desmantelamiento de la propiedad común”, revista *Díkê*, nº 15, 2014, pp. 187-206.
- ROVIELLO, A.M., *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles. Editions Ousia, 1987.
- SCHLATTER, R., *Private Property: the History of and Idea*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1951.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, C., “Entre los poetas míos”, *Cuaderno de Poesía Crítica*, nº132.
- SÁNCHEZ FERLOSIO, R., *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid, Editorial Alianza, 1986.
- SÁNCHEZ MADRID, N., RODRÍGUEZ FRAILE, J.J., “Cultura y Capital. El fin del neolítico”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* Vol. 35, 2002, pp. 349-365.
- SENNETT, R., *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006
- , *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Editorial Alianza, 2010.
- , *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011.
- , *La corrosión del carácter*, Barcelona, Anagrama, 2013.

- SERRANO SASSETA, R., “Aspectos urbanos y arquitectónicos de los grandes almacenes de París: modernización del gran comercio urbano a partir de la primera mitad del siglo XIX”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, Vol.10, nº 211, 2006. En: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-211.htm>
- SEVILLA BUITRAGO, A., “¿Planificar los comunes? Autogestión, regulación comunal del suelo y su eclipse en la Inglaterra precapitalista”, *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 17, nº 442, 2013. En: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-442.htm>
- , “Hacia el origen de la planificación: territorio, enclosure acts y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo”, *Ciudades*, nº. 13, 2010, pp. 165-181.
- SOBOUL, A., LEMARCHAND, G., FOGEL, M., *El siglo de las Luces I*, Libro II Madrid, Akal, 1992.
- SOMBART, W., *La industria*, Barcelona, Editorial labor, 1931.
- , *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Editorial Alianza, 1982.
- SRNICEK, N., *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires, Caja negra, 2016.
- TASSIN, É., *Un monde commun: pour une cosmo-politique des conflits*. Paris, Seuil, 2003.
- THOMPSON, E. P., *Costumbres en común*, Madrid, Capitán Swing, 2019.
- VIVES, L., *Tratado del socorro de los pobres*, Valencia, Vicent García Editores, 1992.
- WALLERSTEIN, I., *El capitalismo histórico*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 2014.
- WEBER, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2013.
- WOOLF, V., *Una habitación propia*, Barcelona, Seix Barral, 2016.
- ZOLA, E., *Germinal*, Madrid, Akal, 2017.